Jean Hyppolite

GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

ediciones península
historia/ciencia/sociedad
105

GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

historia, ciencia, sociedad, 105

Jean Hyppolite

GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LA «FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU» DE HEGEL

ediciones península®

Primera parte

GENERALIDADES SOBRE LA FENOMENOLOGÍA

I. Sentido y método de la «Fenomenología»

Como se sabe, el prólogo[1] a la *Fenomenología* es posterior a la redacción de la obra. Se escribió, pasado ya el tiempo, cuando el propio Hegel pudo tomar consciencia de su «avance en descubierta». Estaba destinado principalmente a asegurar el ligamen entre la *Fenomelogía,* la cual, sola, aparece como la «primera parte de la ciencia», y la *Lógica,* que, situándose en una perspectiva distinta de la adoptada por la *Fenomenología,* debe constituir el primer momento de una enciclopedia. Se explica, pues, que en este prólogo que es algo así como un gozne entre la *Fenomenología* y la *Lógica,* Hegel se sintiera fundamentalmente preocupado por dar una idea general de todo su sistema. De la misma manera que en la *Diferencia entre las filosofías de Fichte y de Schelling* Hegel se elevaba ya por encima de sus antecesores y aun dando la impresión de adoptar el mismo punto de vista de Schelling estaba en realidad superándole, así también en este prólogo —pero en esta ocasión con plena consciencia— se sitúa entre los filósofos de su tiempo y manifiesta su propia originalidad filosófica. Ese regreso sobre muchos puntos oscuros de la *Fenomenología* proporciona preciosas indicaciones sobre la significación pedagógica de la obra, sobre su relación con la historia del mundo en general y sobre su propia concepción de la negatividad.

En cambio, la introducción[2] a la *Fenomenología* fue concebida al mismo tiempo que la obra y redactada en primer término; parece, pues, que encierra el primer pensamiento del que salió toda la obra. Verdaderamente constituye una introducción en sentido literal a los tres primeros momentos de la obra —es decir: la consciencia, la autoconsciencia y la razón—; en cuanto a la última parte de la *Fenomenología,* que contiene los particularmente importantes desarrollos sobre el Espíritu y la Religión, sobrepasa por su contenido a la *Fenomenología* tal como es definida *stricto sensu* en la citada introducción. Parece como si Hegel hubiera hecho entrar en el marco del desarrollo fenomenológico algo que en principio no debería haber ocupado un puesto en él. Contamos con volver sobre este problema al estudiar la estructura de la obra. De momento, nos contentamos con esta indicación indispensable para entender el alcance exacto de la «introducción» que

1. «Vorrede». Volveremos a tratar más adelante sobre la historia de la redacción de la *Fenomenología del espíritu* (cap. III, primera parte «Estructura de la Fenomenología»).
2. «Einleitung».

nos proponemos analizar con la mayor aproximación posible. En efecto, su estudio, en mayor medida que el del prólogo, nos permitirá dilucidar el sentido de la obra que Hegel quiso escribir, así como la técnica que para él representa el desarrollo fenomenológico. Precisamente porque la introducción no es, como el prólogo, un anexo posterior que contiene considerables informaciones generales sobre el objetivo que se proponía el autor y las relaciones que su obra tiene con otros tratados filosóficos del mismo tema.[3] Al contrario: la introducción es parte integrante de la obra, constituye el planteamiento mismo del problema y determina los medios puestos en práctica para resolverlo. En primer lugar, Hegel define en la introducción cómo se plantea para él el problema del conocimiento. Vemos cómo en cierto aspecto vuelve al punto de vista de Kant y de Fichte. La *Fenomenología* no es una noumenología ni una ontología, pero sigue siendo todavía un conocimiento de lo Absoluto, pues, ¿qué otra cosa podría conocerse si «sólo lo Absoluto es verdadero, o sólo lo verdadero es Absoluto»?[4] Sin embargo, en vez de presentar el saber de lo Absoluto en sí y para sí, Hegel considera el saber tal como es en la consciencia y precisamente desde ese saber fenoménico, mediante su autocrítica, es como se eleva al saber absoluto. En segundo lugar, Hegel define la *Fenomenología* como desarrollo y cultura* de la consciencia natural hacia la ciencia, es decir el saber filosófico, el saber de lo Absoluto; a la vez indica la necesidad de una evolución de la consciencia y el término de esta evolución. En último lugar, Hegel precisa la técnica del desarrollo fenomenológico, muestra en qué sentido este desarrollo es precisamente obra propia de la consciencia que hace su aparición en la experiencia, en qué sentido es susceptible de ser repensado en su necesidad por la filosofía.

I. *El problema del conocimiento. Idea de una Fenomenología.* En sus obras filosóficas de Jena, Hegel había criticado toda *propedéutica* a la filosofía. No es posible quedarse continuamente, como Reinhold, en el pórtico del templo. La filosofía no es ni una lógica como «órganon» que trata del instrumento del saber antes de saber, ni un amor a la verdad que no fuera la posesión misma de la verdad. No, la filosofía es ciencia y, como defiende Schelling, ciencia de lo Absoluto. En vez de permanecer en la reflexión, en el saber sobre el saber, hay que hundirse directa e inmediatamente en el objeto a conocer, llámese éste Naturaleza, Universo o Razón absoluta. Tal era la concepción ontológica que Schelling oponía, desde sus ensayos sobre filosofía de la Naturaleza, a la

3. *Phénoménologie de l'Esprit,* edición Aubier, t. I, p. 5. En lo sucesivo las referencias se hacen de acuerdo con esta traducción.
4. *Phénoménologie,* I, p. 67 (*Fenomenología,* p. 52).
*El término «cultura» tiene aquí el sentido de «cultivación» o progresivo afinamiento de la consciencia. (*N. del T.*)

filosofía de la reflexión de Kant y Fichte. Tal era igualmente el punto de vista de Hegel tanto en su primera obra escrita en Jena sobre la *diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling* como en su artículo del Diario crítico de la filosofía sobre *la fe y el saber.* En este artículo reprochaba al idealismo transcendental de Kant haber seguido siendo un subjetivismo, a despecho de la deducción de las categorías. En su principio, que es el de una filosofía solamente crítica, Kant no ha superado a Locke. «El pensamiento kantiano es fiel a su principio de la subjetividad y del pensamiento formal en cuanto que su esencia consiste en ser idealismo crítico.»[5] Precisamente porque aquella filosofía se proponía ser un «examen crítico del entendimiento humano», se condena a sí misma a no poder superar su punto de partida. Así, pues, hay que dejar atrás el punto de vista crítico y, como ha hecho Schelling, partir de entrada de la absoluta identidad de lo subjetivo y lo objetivo en el saber. El saber de la identidad es lo primero y lo que constituye la base de todo verdadero saber filosófico.

En su introducción a la *Fenomenología* Hegel repite sus críticas a una filosofía que no fuera más que teoría del conocimiento. Y sin embargo, la *Fenomenología,* como han señalado todos sus comentaristas, marca en ciertos aspectos un retorno al punto de vista de Kant y de Fichte.[6] ¿En qué nuevo sentido debemos entenderlo? La crítica dirigida a Reinhold sigue siendo válida. Uno se imagina equivocadamente que antes de saber de verdad resulta necesario examinar ese instrumento o ese «medium» que constituye el saber. En efecto, algo así como una ilusión natural tiene lugar, cuando se empieza a reflexionar, al comparar el saber con un instrumento o con un medio a través del cual nos llegaría la verdad. Pero tales representaciones conducen en línea recta a un relativismo. Si el saber es un instrumento, modifica el objeto a conocer y no nos lo presenta en su pureza; si es un medio, tampoco nos transmite la verdad sin alterarla de acuerdo con la propia naturaleza del medio interpuesto. Sólo que probablemente lo falaz es esa misma representación natural; en cualquier caso se basa en una serie de presupuestos de los que conviene desconfiar. Si el saber es un instrumento, ello supone que el sujeto del saber y su objeto se hallan separados; por consiguiente, lo Absoluto sería distinto del conocimiento: ni lo Absoluto podría ser saber de sí mismo, ni el saber podría ser saber de lo Absoluto.[7] Contra tales presupuestos la existencia misma de la ciencia filosófica, que conoce efectivamente, es ya una afirmación. Sin em-

5. HEGEL, *Erste Druckschriften* (*Sämiliche Werke,* ed. Lasson, I, p. 255).

6. *Cf.,* por ejemplo, R. KRONER, *Von Kant bis Hegel,* II, p. 362: «La Fenomenología es a la vez una introducción al sistema y el "todo del sistema", en cierto sentido.» ¿Cómo es posible tal contradicción? R. Kroner aclara que la *Fenomenología* es el *todo del sistema* desde el punto de vista del *conocimiento.*

7. *Phénoménologie,* I, pp. 66-67 (*Fenomenología,* pp. 51-52).

bargo, esta afirmación no podría bastar porque deja al margen la afirmación de otro saber; es precisamente esta dualidad lo que reconocía Schelling cuando oponía en el *Bruno* el saber fenoménico y el saber absoluto, pero no mostraba los lazos entre lo uno y lo otro. Una vez planteado el saber absoluto no se ve cómo es posible en él el saber fenoménico, y el saber fenoménico por su parte queda igualmente cortado del saber absoluto.[8] En cambio, Hegel vuelve al saber fenoménico, es decir, al saber de la consciencia común, y pretende mostrar cómo aquél conduce necesariamente al saber absoluto, o también que él mismo es un saber absoluto que todavía no se sabe como tal. Pero eso implica, naturalmente, un retorno al punto de vista de la consciencia, punto de vista que era el que mantenían Kant y Fichte. Hegel, que había criticado anteriormente toda propedéutica, insiste ahora sobre la necesidad de situarse en la perspectiva de la consciencia natural y de llevarla progresivamente al saber filosófico. Imposible comenzar por el saber absoluto. En el prólogo insistirá nuevamente sobre este punto. «En cuanto que la consciencia natural se confía inmediatamente a la ciencia, tenemos un nuevo intento de andar de cabeza, cosa que hace sin saber lo que la impulsa a ello.»[9] De esta manera se le impone una violencia no necesaria y la ciencia por su parte parece situarse más allá de la autoconsciencia. No hay ninguna duda de que la crítica de Hegel apunta en este caso a Schelling. No es posible empezar bruscamente por el saber absoluto, rechazando las diferentes posiciones y sin querer saber nada de ellas.

Así, pues, hay que adoptar, como Kant y Fichte, el punto de vista de la consciencia, estudiar el saber propio de esta consciencia que supone la distinción de sujeto y objeto. El saber absoluto no queda abandonado, sino que será el término de un desarrollo propio de la consciencia que aquí ocupa el lugar de la filosofía crítica. Pero al regresar al punto de vista de la consciencia, a una especie de teoría del conocimiento, Hegel no se limita a añadir una propedéutica al saber absoluto de Schelling; modifica la concepción misma de ese saber y de ese Absoluto. Lo Absoluto no será ya en su filosofía solamente *substancia*, sino también *sujeto*. No hay otra manera de superar el spinozismo de Schelling que volver al subjetivismo de Kant y de Fichte. Lo Absoluto no estará ya entonces por encima de todo saber, será saber de sí mismo en el saber de la consciencia. El saber fenoménico será el saber progresivo que lo Absoluto tiene de sí mismo. La manifestación o el fenómeno que es para la consciencia no serán, por tanto, extraños a

8. SCHELLING, *S. Werke* (referencia a la edición de las *Obras* de 1856). El Absoluto de Schelling sobrepasa todo saber y toda consciencia; es la *Weder-Noch aller Gegensatze* (IV, 246). Sobre el *saber absoluto*, cf. IV, 326. El problema difícil es el de la posibilidad de una separación; la «*Heraustreten aus dem Ewigen*», la salida de lo eterno sobre lo cual reposa la consciencia.
9. *Phénoménologie*, I, p. 24 (*Fenomenología*, p. 20).

la esencia, serán la revelación de ésta. Inversamente, la consciencia del fenómeno se elevará a la consciencia del saber absoluto. Absoluto y reflexión no seguirán separados, sino que la reflexión será un momento del Absoluto. Tal parece ser el sentido general de esta reintegración al punto de vista del Yo o de la consciencia en la filosofía de lo Absoluto de Schelling. Hegel quiso probar que el idealismo absoluto de Schelling era todavía posible si se partía no de la naturaleza, sino de la consciencia, del Yo, profundizando el subjetivismo de Fichte.

Que el punto de vista de la *Fenomenología* corresponde al punto de vista de una filosofía de la consciencia, anterior al saber de la identidad, es algo de lo que el propio Hegel da testimonio cuando en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* indica que la *Fenomenología* representa exactamente la posición de Kant e incluso de Fichte: «La filosofía kantiana es una fenomenología» [10], un saber acerca del saber de la consciencia, en tanto que ese saber es solamente para la consciencia. Pero la fenomenología constituye un momento esencial de la vida de lo Absoluto, el momento en que es sujeto o autoconsciencia. La fenomenología de la consciencia no está junto al saber absoluto, sino que es «una primera parte de la ciencia», porque es propio de la esencia de lo Absoluto manifestarse a la consciencia, ser él mismo autoconsciencia.

Ello no obstante, si Hegel adoptó aquí hasta cierto punto la perspectiva de Kant y de Fichte ya se ve por lo que precede que su estudio del saber fenoménico, de sus condiciones subjetivas, tenía que ser distinto del de aquéllos. Por una parte, emprende esta crítica de su propio saber por la consciencia de una forma original; por otra parte, amplía de una manera considerable la noción de experiencia, de suerte que la crítica de la experiencia se extiende en Hegel a la experiencia ética, jurídica, religiosa y no se limita a la experiencia teorética.

En Kant la crítica del conocimiento era una crítica efectuada por el filósofo sobre la consciencia común y la consciencia científica, en el sentido en que la ciencia no era todavía más que una ciencia fenoménica, la de Newton, diferente de la metafísica. No se trataba de que la consciencia común se criticara a sí misma, sino de que la reflexión del filósofo se añadía a esta consciencia. El entendimiento fenoménico, opuesto a la Naturaleza, era conducido en aquel caso por la reflexión filosófica al entendimiento transcendental que funda toda experiencia (teorética), como unidad originariamente sintética. El entendimiento, por tanto, pasaba a ser entendimiento objetivo. El filósofo descubría su identidad con la objetividad de los objetos. Así es como la experiencia se demostraba posible. En Fichte, en la parte de su *Wissenschaftslehre* en que quería hacer una «historia pragmántica del espíritu humano» y que se denomina *deducción de la representación,* se

10. HEGEL, *Enciclopedia* (*S. W.*, ed. Lasson, V, p. 370).

halla un primer modelo de lo que será la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En esa deducción de la representación Fichte se propone, efectivamente, conducir la consciencia común del saber sensible inmediato a la autoconsciencia filosófica. Lo que el filósofo había alcanzado por medio de su reflexión en la primera parte de la doctrina de la ciencia, debe ser ahora hallado por la propia consciencia en su desarrollo. «Ya no es —dice M. Gueroult— el filósofo quien reflexiona desde fuera sobre el yo, sino el yo inteligente quien reflexiona realmente sobre sí mismo. Aquí empieza la "historia pragmática" del espíritu humano. Cuando el yo inteligente se haya captado a sí mismo en la acción en que se determina como determinado por el no-yo (es decir, coincida con el punto de vista del filósofo sobre él), será yo teórico para sí mismo.»[11] Schelling, en su idealismo transcendental, al seguir las *épocas* de la formación de la autoconsciencia, había adoptado el mismo proceso.[12] Una vez presupuesta la autoconsciencia filosófica, se trataba de que fuera el propio yo empírico quien la encontrara. Pero precisamente en esas dos obras la autoconsciencia filosófica está ya presupuesta y esta historia, a pesar de que su intención era muy parecida a la de la *Fenomenología* de Hegel, sigue siendo todavía bastante artificial. Lo que se toma en consideración no es la experiencia de la consciencia común, sino las reflexiones necesarias mediante las cuales aquélla debe elevarse desde lo que es en sí hasta lo que es para sí. En cambio, Hegel trata mucho más de describir que de construir la consciencia común. El filósofo desaparecerá ante la experiencia que aprehende. Es realmente la propia consciencia ingenua la que hará su experiencia y de esta manera verá transformarse a su objeto y a sí misma. La reflexión no será algo que se la añade desde el exterior como en Kant ni algo puesto en ella de una forma artificial todavía, en mayor o menor medida, como en Fichte o incluso en Schelling; será literalmente una historia de la consciencia. A lo sumo, tal historia será interiorizada *(Erinnerung)*, en tanto que recogida en el «medio» del pensamiento filosófico. Tendremos ocasión de ver cómo es posible que el pensamiento filosófico no intervenga a la hora de describir esta experiencia de la consciencia; en cualquier caso, Hegel insiste en ello particularmente. «No tenemos necesidad de llevar encima nuestras medidas ni de utilizar nuestras ideas personales y nuestros pensamientos en el transcurso de la investigación; todo lo contrario: es precisamente apartándolos como llegaremos a considerar la cosa tal como es en sí misma y para sí misma.»[13]

Ese carácter de la fenomenología hegeliana, que describe en vez de construir, presenta el desarrollo espontáneo de una expe-

11. M. Gueroult: *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, en «Publications de la Faculté de Strasbourg», 1930, I, p. 225.
12. Schelling, *Sämtliche Werke*, III.
13. *Phénoménologie*, I, p. 74 (*Fenomenología*, pp. 57-58).

riencia tal como se da en la consciencia, y como se da en ella, ha sorprendido mucho a los comentaristas.[14] Si las diferencias no fueran todavía más profundas, resultaría natural comparar la fenomenología de Hegel con la fenomenología de Husserl. Verdaderamente es yendo «a las cosas mismas», considerando la consciencia en su forma directa de ofrecerse, como Hegel quiere conducirnos desde el saber empírico hasta el saber filosófico, desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. En consecuencia, esta Fenomenología que se presenta realmente como una historia del alma es diferente de la *deducción de la representación* de Fichte o del *idealismo transcendental* de Schelling.

Pero aún difiere en otro punto que no es menos importante. La experiencia que hace aquí la consciencia no es solamente la experiencia teorética, el saber del objeto, sino toda la experiencia. Se trata de considerar la vida de la consciencia lo mismo cuando conoce el mundo como objeto de la ciencia que cuando se conoce a sí misma como vida, o cuando se propone un objetivo. Así, pues, todas las formas de experiencia, ética, jurídica, religiosa, tienen aquí su puesto ya que se trata de considerar la experiencia de la consciencia en general. El problema de Kant —«¿Cómo es posible la experiencia?»— se halla ahora considerado de la forma más general. Y si hace un momento pensábamos en la comparación de la *Fenomenología* de Hegel con la de Husserl podemos ahora descubrir una coincidencia con las filosofías existenciales que florecen en nuestros días. En muchos casos, al descubrir la experiencia que hace la consciencia, Hegel describe una manera de existir, una particular visión del mundo, pero, contrariamente a la filosofía existencial, no se detiene en esa misma existencia, sino que ve en ella un momento que, con su superación, permite alcanzar un saber absoluto. Es precisamente en este último punto donde Kierkegaard se oponía a Hegel.

Considerando, pues, la experiencia que hace la consciencia en toda su amplitud, dejando que esta consciencia se experimente a sí misma y promueva su propio autosaber y el del mundo, Hegel puede decir de la Fenomenología así entendida: «Esta presentación puede ser considerada como el camino de la consciencia natural que sufre un impulso en dirección al verdadero saber, o como el camino del alma recorriendo la serie de sus formaciones como estaciones que le han sido prescritas por su propia naturaleza; y las recorre para purificarse en el espíritu cuando, a través de la experiencia completa de sí misma, llega al conocimiento de lo que es en sí misma.»[15]

II. *La cultura de la consciencia natural, su desarrollo, término de este desarrollo.* Así, pues, la Fenomenología es el itine-

14. *Cf.* en particular, N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (II, pp. 80 y 81) y el artículo de N. HARTMANN en la «Revue de Métaphysique et de Morale», en el número especial dedicado a Hegel, 1931, 3, p. 285.
15. *Phénoménologie,* I, p. 69 (*Fenomenología,* p. 54).

rario del *alma* que se eleva al *espíritu* por medio de la *consciencia*. Sin duda, la idea de semejante itinerario fue sugerida a Hegel por las obras filosóficas que hemos mencionado más arriba, pero tan importante como aquéllas nos parece la influencia de las «novelas de cultura» de la época. Hegel había leído el *Emilio* de Rousseau en Tubinga y en dicha obra encontraba una primera historia de la consciencia natural elevándose por sí misma a la libertad, a través de las experiencias que le son propias y que son particularmente formadoras. El prólogo de la *Fenomenología* insistirá sobre el carácter pedagógico de la obra, sobre la relación entre la evolución del individuo y la evolución de la especie, relación que también la obra de Rousseau tenía en cuenta. En su estudio sobre el idealismo alemán, Royce insiste sobre el *W. Meister* de Goethe, que el ambiente romántico de Jena consideraba como uno de los acontecimientos esenciales de la época, y sobre el *Heinrich van Offerdingen,* que constituye una réplica a aquél escrita por Novalis.[16] En estas dos obras el héroe se entrega por entero a su convicción; W. Meister cree en su vocación teatral, H. von Ofterdingen se deja coger en el ambiente prosaico en que vive todavía; uno y otro llegan a abandonar sus primitivas convicciones a través de una serie de experiencias. Lo que para ellos era una verdad se convierte en ilusión; pero mientras que el W. Meister de Goethe deja, por así decirlo, el mundo poético por el mundo prosaico, H. von Ofterdingen de Novalis descubre progresivamente que sólo el mundo poético es la verdad absoluta. Por su parte, la *Fenomenología* de Hegel es la novela de la cultura filosófica, sigue el desarrollo de la consciencia que, renunciando a sus primitivas convicciones, alcanza a través de sus experiencias el punto de vista propiamente filosófico, el del saber absoluto.

Sin embargo, tal historia de la consciencia no es, según Hegel, una novela, sino una obra científica. El desarrollo de la consciencia presenta una necesidad en sí mismo. Su término no es arbitrario aunque no sea presupuesto por el filósofo, sino que resulta de la misma naturaleza de la consciencia.

a) El desarrollo, su necesidad. Al ser la *Fenomenología* un estudio de las experiencias de la consciencia, lleva continuamente a consecuencias negativas. Aquello que la consciencia toma por verdad se revela ilusorio; ha de abandonar su primera convicción y pasar a otra: «Este camino es, por tanto, el camino de la duda o propiamente de la desesperación.»[17] Ya Schelling había dicho que el idealismo transcendental empezaba necesariamente por la duda universal, una duda que se extiende a toda la realidad objetiva: «Si para la filosofía transcendental lo subjetivo es lo primero, el fundamento único de toda realidad, el único principio con cuya ayuda se puede explicar todo, la filosofía transcen-

16. ROYCE, *Lectures on Modern Idealism,* Nueva Haven, 1919.
17. *Phénoménologie,* I, p. 69 (*Fenomenología,* p. 54).

dental comienza necesariamente con la duda universal de la realidad de lo objetivo.»[18] Esta duda con la cual Descartes inauguraba la filosofía moderna es considerada por Schelling como el medio necesario que tiene el idealismo transcendental para prevenir toda mezcolanza de lo objetivo con el principio subjetivo puro del conocimiento. En cambio, la filosofía de la Naturaleza trata de eliminar lo subjetivo, mientras que la filosofía transcendental se proponía liberarlo absolutamente. Pero Hegel, que parte de la consciencia común, no podía plantear como principio primero una duda universal que sólo es propia de la reflexión filosófica. Precisamente por eso es por lo que opone a una duda sistemática y universal la evolución concreta de la consciencia que progresivamente aprende a dudar de lo que anteriormente consideraba verdadero. El camino que sigue la consciencia es la *historia detallada de su formación*.[19] El camino de la duda es el camino efectivamente real que sigue la consciencia, su propio itinerario, y no el del filósofo que toma la resolución de dudar. Frente a una resolución semejante por medio de la cual la consciencia se purifica de un solo golpe de todos sus prejuicios y en particular de ese tan fundamental que es la existencia de cosas fuera de nosotros, independientes del conocimiento, la *Fenomenología* viene a ser una historia concreta de la consciencia, su salida de la caverna y su ascensión a la Ciencia. Este camino no es solamente el de la duda, sino también, nos dice Hegel, el de la duda desesperada *(Verzweiflung)*.[20] La consciencia natural pierde ahí su verdad; lo que tenía por saber auténtico y real se muestra en ella como un saber no real. Hemos insistido ya sobre la extensión que Hegel da a la palabra experiencia. La consciencia no sólo pierde en el curso de su desarrollo aquello que desde el punto de vista teorético tenía por la verdad, sino también su propia visión de la vida y del ser, su intuición del mundo. La experiencia no sólo conduce al saber en el sentido restringido del término, sino a la concepción de la existencia. No se trata, pues, únicamente de dudar, sino claramente de una efectiva desesperación.

Sobre esta ascesis necesaria de la consciencia para llegar al verdadero saber filosófico, ascesis que es toda la *Fenomenología*, Hegel había reflexionado ya en Jena al estudiar la naturaleza del escepticismo antiguo. En un artículo del diario crítico de filosofía a propósito de Schulze, oponía el escepticismo antiguo y el escepticismo moderno. El escepticismo moderno —una especie de positivismo, diríamos en lenguaje de hoy— sólo se mete con la metafísica y deja subsistir las intocables certezas del sentido común. En cambio, eran precisamente esas certezas lo que se proponía destruir el escepticismo antiguo. Se trataba más

18. SCHELLING, *S. Werke, op. cit.*, III, p. 343.
19. *Phénoménologie*, I, p. 70 (*Fenomenología*, p. 54).
20. *Phénoménologie*, I, p. 69 (*Fenomenología*, p. 54).

bien, como en el caso de Platón, de una introducción a la metafísica. Por ello, toda filosofía llevaba en sí un momento de escepticismo por medio del cual purificaba la consciencia ingenua. En el artículo citado, Hegel esbozaba por vez primera ese camino de la duda, que es al mismo tiempo una ascesis del alma, y reflexionaba sobre el poder de la negatividad en la dialéctica.[21]

En efecto, es principalmente el carácter negativo de su resultado lo que sorprende a la consciencia que se halla inmersa en la experiencia. La consciencia pone inicialmente una cierta verdad que para ella tenía un valor absoluto, y lo pierde en el trascurso de su viaje. Se confía de forma absoluta en la «certeza sensible inmediata»; después en la «cosa» de la percepción, en la «fuerza» del entendimiento, pero descubre que lo que así tomaba por la verdad no lo es; pierde, por tanto, su verdad. El doble sentido de la palabra *Aufheben*, constantemente utilizada por Hegel, nos revela, sin embargo, que esta apercepción exclusivamente negativa del resultado sólo constituye la mitad de la verdad. Es precisamente esta significación de la negatividad lo que permite a Hegel afirmar: «El sistema completo de las formas de la consciencia no real resultará de la necesidad del proceso y de la conexión misma de esas formas.»[22] En efecto, el resultado de una experiencia de la consciencia sólo es absolutamente negativo para ella; en realidad, la negación es siempre negación *determinada*. Ahora bien, si es verdad que toda posición determinada es una negación *(omnis affirmatio est negatio)*, no es menos verdad que toda negación determinada es una cierta posición. Cuando la consciencia ha experimentado su saber sensible y descubierto que «el aquí y el ahora» que creía tener de forma inmediata se le escapan, la negación de la inmediatez de su saber es un nuevo saber. En otros términos, «la presentación de la consciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento solamente negativo como lo es según la manera de ver unilateral de la consciencia natural».[23] Se ha señalado con frecuencia, y en particular Lambert en su *Fenomenología*, especie de óptica transcendente, que la presentación de una verdad como no verdad es ya una superación del error.[24] Conocer su error es conocer otra verdad. El error apercibido supone una verdad nueva. Hegel insistirá en el Prólogo a la *Fenomenología* sobre este carácter del error, mostrando que el error superado es un mo-

21. HEGEL, *Sämtliche Werke*, ed. Lasson, I, p. 161: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie...* (*Cf.* particularmente sobre Platón, p. 174).
22. *Phénoménologie*, I, p. 70 (*Fenomenología*, p. 55).
23. *Phénoménologie*, I, p. 70 (*Fenomenología*, p. 55).
24. Parece seguro que fue J. H. Lambert quien primero utilizó la expresión «fenomenología» en su obra *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahrem und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein* (2 Bande, Leipzig, 1764). Lambert habla en esa obra de una *fenomenología o doctrina de la apariencia* (*Phenomenologie oder Lehre von dem Schein*) a la que denomina «óptica transcendente» (*cf.* también la *Fenomenología* en los *Principios metafísicos de la ciencia de la Naturaleza* de KANT).

mento de la verdad. El doble sentido de la palabra *Aufheben* resulta, por tanto, esencial en toda la *Fenomenología*, pero no lo es menos el hecho de que la consciencia inmersa en la experiencia no conoce esta positividad de la negación. Como veremos, únicamente el filósofo se da cuenta de la génesis de una nueva verdad en la negación de un error. Toda nada, dice Hegel, es nada de aquello de que resulta. En cambio, el escepticismo, que es propiamente una de las figuras de la consciencia imperfecta y que como tal se presentará a lo largo del camino, deja a la negatividad sin contenido: «...hace abstracción del hecho de que esta nada es de una forma determinada la nada de aquello de que resulta.»[25] Así, pues, el escepticismo no tiene contenido; acaba con la abstracción de la nada o el vacío y por eso no puede ir más lejos. La negatividad no es, por consiguiente, una forma que se opone a todo contenido; es inmanente al contenido y permite comprender su necesario desarrollo. Desde su punto de partida la consciencia ingenua apunta al contenido íntegro del saber en toda su riqueza, pero no lo alcanza; debe probar su negatividad, que es lo único que permite al contenido desarrollarse en sucesivas afirmaciones, en posiciones particulares, ligadas unas a otras por el movimiento de la negación. «Si, en cambio, el resultado es aprehendido como lo que de verdad es, o sea, como negación determinada, entonces inmediatamente una nueva forma nace y en la negación se efectúa la transición por medio de la cual tiene lugar el proceso espontáneo que se realiza a través de la serie completa de las figuras de la consciencia.»[26]

Este papel de la negación, que, en tanto que negación determinada, engendra un nuevo contenido, no aparece a primera vista. Dado un término A, ¿puede su negación no A engendrar un término verdaderamente nuevo, tal como B? No parece que así sea. Para entender el texto hegeliano en este punto se precisa, en nuestra opinión, admitir que el Todo es siempre inmanente al desarrollo de la consciencia.[27] La negación es creadora porque el término dado había sido aislado, porque él mismo era una cierta negación. A partir de ese momento se concibe que su negación permita volver a hallar el Todo en detalle. Sin esa inmanencia del Todo a la consciencia no se podría entender cómo puede realmente la negación engendrar un contenido.

b) El término del desarrollo. El testimonio de esta inmanencia del Todo a la consciencia lo tenemos en el carácter teleológico de su desarrollo. «En el saber —dice Hegel— el fin se halla fijado tan necesariamente como la serie de la progresión.»[28] En efecto, la consciencia es concepto del saber y por eso aquélla no

25. *Phénoménologie*, I, pp. 70-71 (*Fenomenología*, p. 55).
26. *Phénoménologie*, I, p. 71 (*Fenomenología*, p. 55).
27. Es el *Sí* quien, poniéndose de una forma *determinada*, se opone a sí mismo y, por tanto, se niega y se supera.
28. *Phénoménologie*, I, p. 71 (*Fenomenología*, p. 55).

es efectivamente saber real. Pero decir que es concepto del saber representa decir que se trasciende a sí misma, que es *en sí* lo que debe convertirse en *para sí*. «La consciencia es para sí misma su propio concepto; es, pues, inmediatamente el acto de sobrepasar lo limitado y, cuando lo limitado le pertenece, el acto de sobrepasarse a sí misma.»[29] Los dos sentidos de la palabra *Aufheben*, su sentido negativo y su sentido positivo, se unen de hecho en un tercer sentido que es el de transcender. La consciencia no es una cosa, un ser-ahí determinado, sino que siempre está más allá de sí misma, se supera a sí misma o se trasciende. Esta exigencia transcendental es precisamente lo que constituye la naturaleza de la consciencia en tanto que tal. ¿No ocurría lo mismo, en cierto sentido, en la filosofía kantiana? Si se define la verdad como acuerdo entre sujeto y objeto hay que preguntarse cómo ese acuerdo resulta comprobable teniendo en cuenta que la representación no puede salir de sí misma para justificar su conformidad o no conformidad con su objeto. Sin embargo, si el objeto no es puesto más allá de la representación, la verdad pierde su significación transcendente para la consciencia, y si esta transcendencia se mantiene de forma absoluta, la representación queda radicalmente separada de su objeto. Inmanencia del objeto a la consciencia común y transcendencia radical hacen igualmente imposible el planteamiento mismo del problema de la verdad. Pero para Kant lo que constituía la objetividad del objeto era inmanente no a la consciencia común, claro está, sino a la consciencia transcendental. En este sentido el objeto era transcendente a la consciencia común o finita, pero inmanente a la consciencia transcendental. El problema quedaba, por tanto, desplazado. No se planteaba ya entre la consciencia y su objeto, sino entre la consciencia común y lo que en ella la supera, la consciencia transcendental. Ahora bien, toda consciencia común es también consciencia transcendental, toda consciencia transcendental es también necesariamente consciencia común; la primera se realiza sólo en la segunda. Es decir: la consciencia común se supera a sí misma; se transciende y pasa a ser consciencia transcendental. Pero el movimiento de transcenderse, de ir más allá de sí, es característico de la consciencia. Toda consciencia es propiamente más de lo que ella cree ser, y eso es lo que hace que su saber se divida. Es certeza (subjetiva) y como tal se opone a una verdad (objetiva). El saber es, pues, inquieto en sí mismo ya que debe superarse sin cesar, y esta inquietud que Hegel describe en términos existenciales resulta incaptable en tanto que no se ha alcanzado el término, un término que necesariamente queda fijado por el dato del problema: «el fin está allí donde el saber no tiene necesidad de ir más allá de sí mismo, donde se encuentra a sí mismo y donde el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. El progreso hacia

29. *Phénoménologie*, I, p. 71 (*Fenomenología*, p. 55-56).

ese fin no tiene, por tanto, parada posible ni se satisface en ningún estadio anterior»;[30] el saber de la consciencia es siempre saber de un objeto; y si se entiende por concepto el lado subjetivo del saber, por objeto su lado objetivo, su verdad, el saber es el movimiento de transcenderse que va del concepto al objeto. Ahora bien, esta oposición es reversible, como pondrá de manifiesto precisamente la totalidad de la *Fenomenología.* El objeto es objeto *para la consciencia* y el concepto es el saber de sí, la consciencia que el saber tiene de sí. Pero esta consciencia es más profunda de lo que ella misma se cree, puesto que es ella la que encuentra el objeto insuficiente, inadecuado; y puede también decirse, e incluso más justamente, que es el objeto el que debe ser idéntico al concepto. En todo caso, es esta desigualdad, presente en la propia consciencia común, lo que constituye el alma del desarrollo fenomenológico y lo orienta inexorablemente hacia su fin. Hay, pues, una finalidad inmanente que entrevé el filósofo y que caracteriza todo este desarrollo. Lo que caracteriza a la fenomenología con respecto a la ontología, a la ciencia de lo Absoluto en sí y para sí que presentará ya la Lógica, es precisamente esa desigualdad de la consciencia con su concepto, desigualdad que no es otra cosa que la exigencia de una perpetua transcendencia.[31]

Que esta exigencia representa el carácter mismo de la consciencia, lo que hace que la consciencia no sea un ser-ahí determinado, un ser natural si se quiere, parece claramente indicado en el texto siguiente: «Lo que está limitado a una vida natural no tiene por sí mismo el poder de ir más allá de su ser-ahí inmediato, sino que es empujado más allá de ese ser-ahí por otro, y este ser-arrancado de su posición es su muerte. En cambio, la consciencia es para sí su propio concepto...» [32] El *Dasein,* el ser-ahí, no es más que lo que es, su concepto —para emplear la terminología hegeliana— está completamente fuera de él; el «*Dasein*» pertenece, pues, a la Naturaleza. La traducción «ser-ahí», que corresponde a la significación etimológica, nos parece que tiene el mérito de designar esta posición del ser natural que no es más que un aquí y un ahora y que tiene fuera de sí otros «ahora» y otros «aquí». La negación del ser-ahí, que debe producirse necesariamente en razón de su finitud, es una negación que le resulta extraña, que no se halla en él por sí misma. Pero este no es el caso de la consciencia, que es su propio concepto para sí misma, es decir que es para ella misma la negación de sus formas limitadas o de su propia muerte, si se quiere. Mien-

30. *Phénoménologie,* I, p. 71 (*Fenomenología,* p. 55).

31. Hay también diferencias en el Logos y un movimiento inmanente al Logos, una dialéctica de la Lógica diferente de su dialéctica fenomenológica; pero esas diferencias del Logos son diferencias «en el contenido mismo». (Sobre este problema, particularmente delicado, *cf.* nuestro capítulo final: *Fenomenología y Lógica.*)

32. *Phénoménologie,* I, p. 71 (*Fenomenología,* p. 55).

tras que la muerte es en la Naturaleza una negación externa, el espíritu lleva la muerte en él y da a aquélla su sentido positivo. Toda la *Fenomenología* será una meditación sobre esta muerte de que la consciencia es portadora y que lejos de ser exclusivamente negativa, el fin en la nada abstracta aparece, al contrario, como una *Aufhebung*, como una ascensión. Hegel lo dice expresamente en un texto de la *Fenomenología* a propósito de la lucha de las autoconsciencias que se enfrentan en la vida natural: «Su operación es la negación abstracta, no la negación de la consciencia que suprime de forma tal que conserva y retiene lo que ha suprimido; por eso mismo sobrevive al hecho de pasar a ser suprimida.»[33] Y, con respecto al espíritu ético, Hegel dirá del culto a los muertos en la ciudad antigua que tiene por finalidad arrebatar la muerte a la Naturaleza para hacer de ella lo que es realmente para el hombre, una operación de la autoconsciencia.

Así, pues, la muerte del ser-ahí natural no es más que la negación abstracta de un término A, que es únicamente lo que es; en cambio, la muerte en la consciencia es un momento necesario por medio del cual la consciencia sobrevive y se eleva a una forma nueva. Esa muerte es el comienzo de una nueva vida de la consciencia.[34] Como la consciencia es su propio concepto para sí, se transciende sin cesar y la muerte de lo que ella consideraba su verdad es la aparición de una verdad nueva: «La consciencia sufre, por tanto, una violencia que procede de sí misma, violencia por la cual se echa a perder toda satisfacción limitada.»[35] Esta angustia que posee a la consciencia humana y la empuja siempre hacia adelante hasta que deja de ser una consciencia humana, un entendimiento humano como ocurría en Kant, pero que afecta al saber absoluto que al mismo tiempo que saber del objeto es autosaber y al mismo tiempo que autosaber es saber del objeto, no representa solamente, como ya hemos señalado, una angustia en el orden del conocimiento, sino una angustia existencial como tiende a probar toda la *Fenomenología*. «Pero esta angustia no puede sosegarse; en vano quiere fijarse en una inercia sin pensamiento: en ese caso el pensamiento quebrantará la ausencia de pensamiento y su inquietud alterará esta inercia; en vano se aferra a una cierta forma de sentimentalidad que asegura que todo es bueno en su especie: esta seguridad sufrirá igualmente violencia de parte de la razón, la cual no encuentra nada bueno, precisamente por tratarse de una especie.»[36] Se ha señalado con frecuencia que la *Fenome-*

33. *Phénoménologie*, I, 160, *Cf.* igualmente el prólogo a la *Fenomenología* (ed. francesa, I, p. 29).
34. En su libro sobre *El idealismo alemán*, Royce habla de metempsicosis a propósito de la sucesión de las figuras de la *Fenomenología* de Hegel.
35. *Phénoménologie*, I, p. 71 (*Fenomenología*, p. 56).
36. *Phénoménologie*, I, p. 71 (*Fenomenología*, p. 56).

nología no es tanto una reducción de la experiencia de la vida de la consciencia a términos lógicos como una descripción de esa misma vida que cobra una cierta forma lógica.[37] Vemos cómo es interpretada la negación en esta introducción y cómo queda asimilada a lo que es la muerte en la vida humana. Por lo demás, la *dialéctica* se define en la introducción como la *experiencia* misma de la consciencia.

III. *La técnica del desarrollo fenomenológico.* Éste es precisamente el último punto que nos falta examinar. ¿Cuál es el método del desarrollo? Fichte, en la *deducción de la representación,* y Schelling, en el *sistema del idealismo transcendental,* habían señalado ya un proceso de la consciencia que la conduce al saber filosófico, al *autosaber.* Schelling, que en este punto sigue a Fichte, define el idealismo trascendental en los siguientes términos: «Si para la filosofía transcendental lo subjetivo tiene sólo una realidad primera, no se ocupará inmediatamente más que de lo subjetivo en el saber, lo cual va a constituir su objeto. Lo objetivo sólo indirectamente pasará a ser objeto para él, y mientras que en el saber común el saber mismo (el acto del saber) desaparece ante el objeto, recíprocamente, el objeto desaparecerá en tanto que objeto y no quedará más que el acto por medio del cual se opera el saber. El saber transcendental es, por tanto, un saber del saber en cuanto que es puramente subjetivo.»[38] Es el saber del saber (la autoconsciencia), presupuesta en principio por el filósofo, lo que la consciencia común debe hallar de nuevo al término de su desarrollo. Lo mismo ocurre también en Fichte, por lo que —esto es característico de su idealismo subjetivo— el yo continúa ocupado consigo mismo. Si la consciencia común se pierde en su objeto, deberá sentir que siente, se sentirá a sí misma, se intuirá en la intuición, se sabrá en su representación. Así es como llega a ser para sí lo que es en sí, es decir, lo que es para el filósofo, y el saber del saber en tanto que puramente subjetivo es claramente el término de su evolución. La consciencia reflexiona siempre sobre sí misma, se encuentra a sí misma en el objeto que creía encontrar, pero de esta manera el mundo —o la denominación que quiera darse a ese otro término de la consciencia— desaparece. La reflexión es siempre una reflexión sobre sí, únicamente puede hallar el yo en su aridez.[39] Pero el idealismo hegeliano es de distinto tipo: se toma en serio la teoría de la identidad, con respecto a la cual Schelling no vio el partido que podía sacar. «En cambio, el conocimiento científico exige que uno se abandone a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, que se tenga presente y

37. Por ejemplo ROYCE (*Lectures of modern idealism*); GLOCKNER cuando opone «pantragismo y panlogismo» de Hegel, en su *Hegel;* N. HARTMANN en su «Teoría de una dialéctica de lo real en Hegel» (*op. cit.*, p. 155), etc.
38. SCHELLING, *S. Werke,* III, p. 345.
39. La expresión es de Hegel (*Phénoménologie,* I, p. 72).

que se exprese la necesidad interior de ese objeto.»[40] Aquí el objeto del filósofo es, desde luego, el saber de la consciencia común, pero debe tomar ese saber tal como se da y no intervenir en él. Por ahí es por donde el idealismo subjetivo que admitía aun Schelling para la segunda ciencia de su filosofía, la que parte de lo subjetivo, queda superado siendo también un idealismo objetivo. No se trata en este caso de un juego de palabras. La diferencia es profunda, por lo cual vale la pena insistir. Para Schelling, como para Fichte, a pesar de su teoría de la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo en el saber, el idealismo trascendental es un «saber del saber en tanto que es puramente subjetivo». El retorno a la identidad se efectuará luego de una manera más o menos artificial. Para Hegel las cosas son distintas. La consciencia es considerada tal como se da, y se da como una referencia a lo *otro*, objeto, mundo o Naturaleza. Es muy cierto que este saber de lo otro es un autosaber. Pero no es menos verdad que este autosaber es un saber de lo otro, del mundo. Así, pues, en los varios objetos de la consciencia descubrimos lo que ella misma es: «el mundo es el espejo en que volvemos a encontrarnos». No se trata, pues, de oponer el saber del saber al saber de lo otro; se trata de descubrir su identidad. Y esto representa una nueva forma de estudiar la consciencia y sus metamorfosis, como indica justamente Hartmann. «Este nuevo camino es el descubrimiento propio de Hegel, un *novum* en la filosofía, un camino de la concepción de sí de la consciencia en sus transformaciones sobre el fundamento de la concepción de sus objetos en sus transformaciones.»[41] Queremos concebir la consciencia, preguntamos lo que para ella es el mundo, lo que la consciencia da como su verdad. En su objeto descubrimos la propia consciencia objetivamente y, en la historia de sus objetos, es su propia historia lo que vamos a leer. Inversamente, y esto tiene que ver con el idealismo subjetivo, la consciencia debe descubrir que esta historia es la suya y que, al concebir su objeto, se concibe a sí misma. Al término de esta fenomenología, el saber del saber no se opondrá a ninguna otra cosa; en efecto, será, de acuerdo con la propia evolución de la consciencia, autosaber y saber del objeto. Y como este objeto, lo Absoluto de Hegel, es el espíritu en su riqueza plenaria, se podrá decir que es el espíritu el que se sabe a sí mismo en la consciencia y que la consciencia se sabe como espíritu. En tanto que saber de sí mismo, no será lo Absoluto más allá de toda reflexión, sino lo Absoluto que reflexiona sobre sí. En este sentido, será Sujeto y no ya solamente Substancia.[42]

40. *Phénoménologie*, I, p. 47.
41. N. Hartmann, *op. cit.*, II, p. 80.
42. *Cf.* el prólogo a la *Fenomenología* (ed. francesa, I, p. 17): «Según mi manera de ver, que se justificará únicamente en la presentación del sistema, todo depende de este punto esencial: aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino precisamente también como Sujeto...»; y (p. 21): «La necesidad de representar lo Absoluto como sujeto...» (*Fenomenología*, p. 15).

Precisamente en este punto la filosofía hegeliana, como fenomenología, difiere de la reflexión kantiana y también del idealismo transcendental de Schelling. Hemos citado antes un texto de Schelling que define el idealismo transcendental como punto de vista del saber del saber en tanto que puramente subjetivo. Schelling empieza, efectivamente, por suponer la autoconsciencia filosófica —lo que Hegel llama ciencia— y muestra cómo la consciencia común, reflexionando sobre sí misma, debe alcanzar la ciencia ya planteada. Se trata de medir el saber empírico con la verdad filosófica, «pero en el punto en que la ciencia únicamente surge, ni ella misma ni alguna otra cosa se justifica como la esencia o como en el en sí y sin ello ningún examen parece posible».[43]

De hecho, hay que tomar la consciencia como se presenta, sin interpretarla todavía. Ahora bien, en ella existen dos momentos; tener consciencia representa distinguir de sí aquello de lo que se tiene consciencia, distinguirlo y al mismo tiempo contar con ello. «La consciencia *distingue* de sí misma precisamente aquello con lo que al mismo tiempo *se relaciona*.»[44] El ser para la consciencia es para ella, algo externo a esa relación, que la consciencia plantea al mismo tiempo como lo que es en sí. «El lado de este en sí se llama verdad.»[45] Así, pues, la consciencia sabe algo, tiene una certeza y aspira a una Verdad que es independiente de su certeza. Ahora bien, si nosotros, es decir, el filósofo, consideramos el saber como nuestro objeto, su en sí es su ser-para-nosotros. La Verdad del saber cae entonces en el saber del saber, en la consciencia filosófica. La medida del saber de la consciencia común es el saber que presuponen desde el punto de partida Fichte y Schelling. Pero en este caso, la medida pertenece a la consciencia filosófica, no a la consciencia común. Ha sido impuesta desde el exterior y no se ve por qué la consciencia iba a estar obligada a aceptarla: «La esencia o la pauta radicarían en nosotros y lo que debiera ser comparado con esta pauta, aquello sobre lo que debe tomarse una decisión como consecuencia de la citada comparación, no estaría necesariamente obligado a reconocer esa pauta.»[46] Por ello, el saber fenoménico debe probarse a sí mismo; el filósofo no debe ser más que el espectador de su experiencia.

En efecto, la medida o la pauta de que se sirve la consciencia no radica fuera de ella, en un saber filosófico que todavía le es extraño; la medida radica en la consciencia. «La consciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consistirá en una comparación de la consciencia consigo misma.»[47] Es, efectivamente, la consciencia quien pone un momento

43. *Phénoménologie*, I, p. 72 (*Fenomenología*, p. 56).
44. *Phénoménologie*, I, p. 72 (*Fenomenología*, pp. 56-57).
45. *Phénoménologie*, I, p. 73 (*Fenomenología*, p. 57).
46. *Phénoménologie*, I, p. 73 (*Fenomenología*, p. 57).
47. *Phénoménologie*, I, p. 73 (*Fenomenología*, p. 57).

de la verdad y un momento del saber y quien distingue uno del otro. Al designar lo que para ella es la verdad, la consciencia nos da la pauta de su propio saber. Se trata, por tanto, de asistir a su experiencia, que es una comparación de lo que para ella es la verdad, el en sí, y el saber que sobre ésta tiene. «En lo que la consciencia designa en su seno como el en sí o como lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir su saber.»[48] Una consciencia particular como las que volveremos a encontrar a lo largo del desarrollo fenomenológico se caracteriza por una cierta estructura. Se trata de una forma o, mejor, de una *figura de la consciencia (Gestalt)*. Esta figura es tan objetiva como subjetiva. Para ella lo verdadero es un cierto mundo puesto como si fuera en sí, es la inmediatez sensible, o la Cosa de la percepción, o la Fuerza, o incluso la Vida, pero con lo verdadero se relaciona un cierto saber que es saber de lo verdadero, de ese objeto puesto como si fuera en sí. También se puede llamar al saber, concepto y a lo verdadero, objeto o, al contrario, a lo verdadero concepto y al saber objeto, es decir, el objeto como es para otro; no deja de haber por ello una diferencia que es el alma del desarrollo de esta figura. «En efecto, el examen consiste en ver si el concepto corresponde al objeto y si el objeto corresponde a su concepto.»[49] La teoría del conocimiento resulta ser al mismo tiempo teoría del objeto de conocimiento. No se puede separar la consciencia de lo que para ella es su objeto; la consciencia es también autoconsciencia. En ella están ambos momentos y son diferentes: «[ella] es consciencia de lo que es lo verdadero y consciencia de su saber de esta verdad.» Pero esos dos momentos se relacionan entre sí y precisamente esa relación es lo que se denomina *experiencia*. La consciencia prueba su saber en lo que tiene por verdadero y, en tanto que todavía es consciencia finita, una figura particular, se ve obligada a superarse. Su saber acerca de lo verdadero cambia cuando descubre la inadecuación que está presente en él. La consciencia hace en su objeto la experiencia de sí misma y en su saber la experiencia de su objeto. Así, pues, progresa por sí misma de una figura particular a otra, sin que el filósofo tenga otra función que la de ser espectador del desarrollo de ese proceso; «no solamente no tenemos que intervenir por la razón de que concepto y objeto, pauta y materia a examinar, se hallan presentes en la propia consciencia, sino que también nos vemos dispensados del trabajo que representa la comparación entre ambos, de suerte que cuando la consciencia se examina a sí misma lo único que nos queda al respecto es el puro acto de ver lo que pasa».[50]

Hemos señalado ya que la experiencia no lleva sólo al saber, sino también al objeto, puesto que el saber particular es saber

48. *Phénoménologie*, I, p. 73 (*Fenomenología*, p. 57).
49. *Phénoménologie*, I, pp. 73-74 (*Fenomenología*, p. 57).
50. *Phénoménologie*, I, p. 74 (*Fenomenología*, p. 58).

del objeto. La consciencia prueba su saber para hacerle adecuado a lo que ella tiene por verdadero —un cierto mundo puesto como si fuera en sí—, pero al cambiar su saber, el objeto cambia igualmente. Era el objeto de un cierto saber; puesto que el saber pasa a ser otro, también el objeto ha de ser otro. Aquello que la consciencia tenía por en sí, puesto como si fuera lo verdadero absoluto, queda descubierto, en el momento en que la consciencia prueba su saber sobre él, como algo que únicamente era *en sí para ella.* Tal es precisamente el *resultado* de la experiencia: la *negación* del objeto precedente y la *aparición* de un objeto nuevo que, a su vez, origina un nuevo saber. En efecto, la «pauta del examen cambia si aquello de lo cual ésta debía ser medida no subsiste a lo largo del examen; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también un examen de su unidad de medida».[51] Así, pues, la teoría del conocimiento resulta ser al mismo tiempo una teoría de su objeto.

«Este movimiento dialéctico que la consciencia ejerce en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto que surge ante ella el nuevo objeto verdadero,* es propiamente lo que se denomina *experiencia.*»[52] En esta definición, Hegel asimila la experiencia que hace la consciencia a una dialéctica, pero, a la inversa, nos hace comprender cómo la dialéctica, principalmente en la *Fenomenología,* es propiamente una experiencia. Ello no obstante, hay una diferencia entre la dialéctica y la experiencia que hace la consciencia. La reflexión sobre esta diferencia nos permitirá comprender por qué la fenomenología puede ser también una ciencia y por qué manifiesta una necesidad que sólo tiene significación para la consciencia filosófica y no para la consciencia que se compromete a sí misma en la experiencia.

En la experiencia, en el sentido habitual del término, la consciencia ve *desaparecer* aquello que hasta entonces consideraba como verdadero y en sí, pero al mismo tiempo ve *aparecer,* como si fuera algo nuevo, *encontrado,* un objeto diferente.[53] «Este nuevo objeto contiene la anulación del primero y es la experiencia hecha sobre él.»[54] Pero a la consciencia le parece otra cosa; tras haber renegado de su primera verdad, cree descubrir ahora una segunda completamente distinta. Por eso la plantea como si se opusiera a ella, como objeto, *Gegenstand,* y como lo que resulta del movimiento anterior, como lo que nace de él (*Enstandenes,* y no

51. *Phénoménologie,* I, p. 75 (*Fenomenología,* p. 58).
52. *Phénoménologie,* I, p. 75 (*Fenomenología,* p. 58).
53. Tal es, por lo demás, el sentido usual de la palabra «experiencia». En la experiencia, la consciencia ve *aparecer* algo nuevo que se opone a ella, un objeto. Pero, para la consciencia filosófica, este objeto *(Gegenstand)* es engendrado; lo ve *nacer* del desarrollo anterior *(Entstandenes),* mientras que la consciencia fenoménica olvida este pasado, siempre vuelve a empezar en cada experiencia como si naciera de nuevo.
54. *Phénoménologie,* I, p. 75 (*Fenomenología,* p. 59).

Gegenstand). En este sentido la experiencia aparece a la consciencia como un descubrimiento de mundos nuevos, y ello es así porque olvida su devenir; como el escepticismo, no ve más que el resultado negativo de su experiencia anterior, vuelta hacia su porvenir y no hacia su pasado, no puede comprender que esta experiencia era una *génesis* de lo que para ella es un nuevo objeto.

Por todo lo dicho, la necesidad de la experiencia que hace la consciencia se presenta doblemente iluminada o, mejor, hay dos necesidades, la de la negación del objeto efectuada por la propia consciencia en su experiencia, en la prueba de su saber, y la de la aparición del objeto nuevo que se opera a partir de la experiencia anterior.[55] Esta segunda necesidad sólo radica en el filósofo que vuelve a pensar el desarrollo fenomenológico; existe ahí un momento del en sí o del «para nosotros» que no se encuentra en la consciencia: «Esta circunstancia es la que acompaña la sucesión completa de las figuras de la consciencia en su necesidad. Pero es esta misma necesidad, o el nacimiento del nuevo objeto, que se presenta a la consciencia sin que ésta sepa cómo ocurre, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. En este movimiento se produce, por tanto, un momento del ser en sí o del ser para nosotros —es decir, el filósofo—, momento que no está presente para la consciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia.»[56] El contenido es captado por ella, pero no su génesis; todo ocurre como si la consciencia olvidara su propio devenir, que, en cada momento particular, le hace ser lo que es. «Lo que ha nacido es para ella solamente como objeto [*Gegenstand*], mientras que para nosotros es al mismo tiempo en cuanto movimiento y en cuanto devenir.»[57]

Basta con tomar unos cuantos capítulos de la *Fenomenología* para darse cuenta, efectivamente, de que cada momento es el resultado de un devenir que la propia consciencia ignora. Sólo el filósofo ve en la Fuerza, objeto del entendimiento, el resultado del movimiento de la consciencia perceptiva, o también en la Vida, que es como un objeto nuevo, el resultado de la dialéctica de lo infinito que era propia del entendimiento. Así, pues, las diversas consciencias particulares que se encuentran en la *Fenomenología* se hallan vinculadas unas con otras no a través de un devenir contingente, que es lo que ordinariamente se entiende por experiencia, sino por medio de una necesidad inmanente que sólo

55. Se podría llamar a esta necesidad *retrospectiva*.

56. *Phénoménologie*, I, pp. 76-77 (*Fenomenología*, pp. 59-60).

57. *Phénoménologie*, I, p. 77 (*Fenomenología*, p. 60). La *Fenomenología* es *teoría del conocimiento* y *filosofía especulativa* al mismo tiempo; pero sólo es filosofía especulativa para nosotros (*cf.*, sobre este punto, nuestra conclusión: *Fenomenología y Lógica*). Es decir: la Fenomenología de Hegel es al mismo tiempo *descripción* de la consciencia fenoménica y comprensión de esta consciencia por el filósofo.

existe para el filósofo. «A esta necesidad se debe el que un tal camino hacia la ciencia sea ya él mismo *ciencia* y el que, en cuanto a su contenido, sea la ciencia de la *experiencia de la consciencia.*» [58]

58. *Phénoménologie*, I, p. 77 (*Fenomenología*, p. 60). La sucesión de las «experiencias» de la consciencia en la *Fenomenología* no es, por tanto, contingente más que para la consciencia fenoménica. En cuanto a nosotros, que colectamos esas experiencias, descubrimos al mismo tiempo la necesidad de la progresión que va de una a otra. Lo que la *Fenomenología* demuestra es la inmanencia de toda experiencia a la consciencia. Hay que reconocer, por otra parte, que esta necesidad (sintética) no siempre resulta fácil de captar, y el pasaje parece a veces arbitrario al lector moderno. El citado paso plantea además el problema de las relaciones entre historia y fenomenología.

II. Historia y Fenomenología

I. *El espíritu es historia.* Antes de entrar en el estudio de la estructura de la *Fenomenología* hay que plantearse un problema que resulta imposible eludir. ¿Es la Fenomenología una historia de la Humanidad o pretende al menos ser una filosofía de esta historia? Ya en su sistema del idealismo transcendental Schelling planteaba en términos muy generales el problema que debe resolver una filosofía de la historia. No será inutil recoger aquí las indicaciones —pues no otra cosa son que indicaciones, en efecto— que contiene ese sistema con la finalidad de percibir mejor las semejanzas y las diferencias entre la *Fenomenología* y la citada filosofía de la historia.

Schelling se plantea la cuestión de una «posibilidad transcendental de la historia»,[1] cuestión que debe conducirle a una filosofía de la historia que será para la filosofía práctica lo que la Naturaleza es para la filosofía teórica. En efecto, en la naturaleza se hallan realizadas las categorías de la inteligencia, en la historia hallan su expresión las de la voluntad. El ideal práctico, el de un tipo de derecho cosmopolita, no es para un individuo determinado más que un ideal lejano cuya realización depende no solamente de su libre arbitrio, sino del libre arbitrio de los demás seres racionales. La historia afecta, pues, a la especie y no al individuo, «por cuanto que todas mis acciones conducen en último término a un resultado cuya realización no puede ser alcanzada por el individuo sólo, sino por toda la especie».[2] Así, pues, sólo hay historia de la Humanidad. Ahora bien, esa historia de la Humanidad únicamente es posible a condición de que en ella la necesidad se encuentre reconciliada con la libertad, lo objetivo con lo subjetivo, lo inconsciente con lo consciente. En otros términos: «La libertad debe estar garantizada por un orden que sea tan manifiesto y tan inmutable como el de la Naturaleza.»[3] La historia debe tener un sentido. En ella la libertad debe ser realizada necesariamente, lo arbitrario del individuo sólo debe desempeñar un papel episódico y fragmentario. Para que exista realmente una historia de la Humanidad que sea para la filosofía práctica lo que la Naturaleza es

1. SCHELLING, *op. cit.*, III, p. 590.
2. *Ibid.*, p. 596.
3. *Ibid.*, p. 593. Sobre los antecedentes de este pensamiento histórico en la filosofía alemana, el origen leibniziano de la finalidad en la historia, *cf.* M. GUEROULT, *L'évolution et la structure de la doctrine de la Science*, 1930, I, pp. 8 y ss.

para la filosofía teórica, resulta necesario que a la acción consciente de las individualidades se añada una acción inconsciente. Esta identidad entre libre arbitrio y necesidad es lo que permite a Schelling hallar de nuevo su absoluto en la historia y ver en la historia no solamente una obra de los hombres sin garantía de eficacia permanente, sino una manifestación o una revelación de lo Absoluto. «La necesidad debe existir en la libertad (precisamente por mi libertad) y mientras yo creo obrar libremente, debe producir inconscientemente, es decir, sin mi participación, algo que no preveo; en otras palabras: a la actividad consciente, a esta actividad que determina libremente, ya deducida, debe oponerse una actividad inconsciente por medio de la cual y sin que el autor de la acción se de cuenta, sin que lo quiera en absoluto y acaso incluso contra su voluntad, venga a añadirse a la más ilimitada manifestación externa de la libertad un resultado que jamás hubiera podido realizar voluntariamente.»[4] Aparece fácilmente captable aquí la diferencia entre el punto de vista de Fichte, que se mantiene en un orden moral del mundo que debe ser, pero localiza en la historia una realización efectiva y necesaria —destino o providencia— de la libertad misma. En este punto Hegel seguirá a Schelling. En las pasiones humanas, en los fines individuales que los hombres creen perseguir, verá únicamente las astucias de la razón, que por ese medio llegan a realizarse efectivamente. La historia es una teodicea —la expresión pertenece a Schelling antes de que Hegel la hiciera suya.

Pero aunque Schelling indica la posibilidad de una fliosofía de la historia, no la lleva a cabo. Se contenta con volver a hallar en la historia la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo, que es para él lo Absoluto, sin mostrarnos cómo lo Absoluto consigue reflejarse o manifestarse precisamente bajo la forma de una historia. En efecto, ¿cómo es posible la síntesis entre la actividad consciente y la actividad inconsciente? Schelling la pone o, mejor, la presupone: «Una armonía tal preestablecida entre lo objetivo (lo que es conforme a la ley) y lo determinante (lo que es libre) sólo puede ser concebida por medio de un término superior elevado por encima de ambos y que, por consiguiente, no es ni inteligencia ni libertad, sino la fuente común de lo que es inteligente y de lo que es libre.»[5] La manera misma en que Schelling plantea el problema le conduce a separar radicalmente lo absoluto de la reflexión que aparece en la consciencia, la esencia de su manifestación. El texto que citamos a continuación lo muestra quizá con más claridad aún. «Si este término superior no es otra cosa que el principio de la identidad entre lo absolutamente subjetivo y lo absolutamente objetivo, entre lo consciente y lo inconsciente, que se separan en la acción libre para manifestarse, entonces el tér-

4. SCHELLING, *op. cit.*, III, p. 594.
5. SCHELLING, *op. cit.*, III, p. 600.

mino superior no puede ser sujeto, ni objeto, ni ambas cosas a la vez, sino que será la absoluta identidad en la cual no hay dualidad y que, precisamente porque la dualidad es la condición de toda consciencia, no puede llegar jamás a la consciencia.»[6]

Así, pues, lo Absoluto de Schelling, condición de la historia, se eleva por encima de la propia historia. Sin duda Schelling escribe, con una fórmula muy próxima a la de Hegel, que «la historia, considerada en su conjunto, es una revelación continua y progresiva de lo Absoluto», pero no llega a tomarse en serio esta afirmación y a sacar de ella una verdadera filosofía del espíritu en la historia. La historia es para él una manifestación de lo Absoluto de la misma manera que lo es la Naturleza, y lo Absoluto no conoce la reflexión sobre sí que es lo que daría lugar a lo que Hegel llama un Sujeto. «Según mi manera de ver, que sólo se justificará en la presentación del sistema, todo depende de este punto esencial: aprehender y expresar lo verdadero no como substancia sino precisamente también como sujeto.»[7] Así, pues, Schelling sigue siendo para Hegel un spinozista; ha captado la identidad de lo Absoluto pero no ha podido pasar desde ahí a la reflexión, que en su sistema, resulta extraña para la vida de lo Absoluto. Por eso, la identidad de Schelling es juzgada severamente en el prólogo a la *Fenomenología:* «Considerar un cierto ser-ahí como es en lo Absoluto equivale a declarar que se habla de él como de un algo; pero que en lo Absoluto, en el A = A, no hay de hecho tales cosas porque en él todo es uno.»[8] «Ese Absoluto es como la noche, en que todas las vacas son negras.» *

Es precisamente a propósito de la historia como mejor comprendemos las diferencias entre la filosofía de Schelling y la de Hegel. Al margen de los textos que hemos citado anteriormente y que parecerían indicar ya en Schelling la existencia de una filosofía de la historia próxima a la de Hegel, no hay que dejarse engañar por esas aparentes semejanzas. Schelling partió de una intuición de lo Absoluto que le condujo principalmente a una filosofía de la Naturaleza. El saber debe identificarse con la vida. La vida orgánica en tanto que producción inconsciente de la inteligencia es como la producción artística, en la cual lo consciente se añade a lo inconsciente, una manifestación de lo Absoluto. El saber debe remontar esas diferencias, que no son más que diferencias cuantitativas, diferencias potenciales, hasta llegar al

6. *Ibid.*

7. *Phénoménologie*, I, p. 17 (*Fenomenología*, p. 15). Sobre la idea de una revelación progresiva, *cf.* principalmente Lessing (cuya influencia sobre el joven Hegel fue importante) y particularmente: *Das Christentum der Vernunft* y *Die Erziehung des Menschengeschlechts.*

8. *Phénoménologie*, I, p. 16 (*Fenomenología*, p. 15).

* La versión francesa de la expresión hegeliana dice: «*Cet Absolu est la nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires.*» El giro equivalente en castellano sería: «La noche en que todos los gatos son pardos.» (*N. del T.*)

origen primero. Coincidir con él es lo que Schelling llama intuición intelectual. Por ello esta pura intuición de la vida se halla más allá o más acá de toda reflexión. La reflexión le es externa. Está claro que en Hegel, en sus trabajos de juventud y particularmente en el «*System-fragment*», pueden encontrarse expresiones parecidas a las de Schelling —«pensar la vida pura: he ahí la tarea»—,[9] pero nos parece, a pesar de todo, que incluso esos trabajos de juventud denotan otra orientación. Lo que a Hegel le interesaba no era la vida orgánica o la vida de la Naturaleza en general, sino la vida del espíritu en cuanto que esta vida es historia. En este sentido desde sus primeros pasos el pensamiento hegeliano es un pensamiento de la historia humana, mientras que el de Schelling es un pensamiento de la Naturaleza o de la vida en general. Ahora bien, la visión que Hegel tiene de la historia es una visión trágica. La astucia de la razón no se presenta en ella como un simple lazo de unión entre lo consciente y lo inconsciente, sino como un conflicto trágico perpetuamente superado y perpetuamente renovado entre el hombre y su destino. Ese es el conflicto que Hegel trató de pensar, y de pensarlo en el seno mismo de lo Absoluto. «Así, pues, la vida de Dios y el conocimiento divino pueden ser expresados, si se quiere, como un juego del amor consigo mismo, pero esta idea se rebaja a lo edificante e incluso hasta la insulsez cuando faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.»[10] El pantragismo de la historia y el panlogismo de la lógica no son más que una misma cosa, como revela ya ese texto en el que Hegel habla a la vez del dolor y del trabajo de lo negativo.

En la *Fenomenología*, la dualidad que Schelling negaba a lo Absoluto y que constituye el fondo de la historia es un momento esencial: caracteriza la consciencia, pero esta consciencia no es por ello extraña a lo Absoluto. Al contrario. Su desarrollo histórico es la reflexión de lo Absoluto —el espíritu— sobre sí mismo. Antes de preguntarnos en qué sentido es una historia esa reflexión de la consciencia —y qué clase de historia—, importa precisar aún, de acuerdo con algunos textos de la *Fenomenología*, la importante relación que, para Hegel, mantienen espíritu e historia. *El espíritu para Hegel es historia*, tesis fundamental que es idéntica a aquella según la cual *lo Absoluto es sujeto*; «pero la Naturaleza orgánica no tiene historia»[11] y no la tiene porque en ella la universalidad no es más que un interior sin desarrollo efectivo. Naturalmente que hay individuos vivos, pero la vida no llega a expresarse en ellos más que como universal abstracto,

9. *Cf.* los *Escritos teológicos de Hegel*, ed. Nohl, pp. 302, 345 y ss., y nuestro artículo sobre los trabajos de juventud de Hegel en «Revue de Méthaphysique et de Morale», julio-octubre de 1935. Para simplificar designaremos las HEGEL'S *Theologische Jugendschriften, herausgegeben von D. H. Nohl*, Mohr 1907, abreviadamente, por el nombre del editor: *ed. Nohl*.
10. *Phénoménologie*, I, p. 18 (*Fenomenología*, p. 16).
11. *Phénoménologie*, I, p. 247 (*Fenomenología*, p. 179).

como *negación* de toda determinación particular. En otros términos: el sentido de la vida orgánica es la muerte, la anulación de todo lo que pretende darse una subsistencia separada. La intuición de la vida como vida universal o bien se pierde en la contingencia de los individuos separados, o bien se halla en ellos como la potencia que los anula y que los hace efectivamente vivos. Tratar de alcanzar esta intuición de la vida creadora de individualidades siempre nuevas o destructora de esas individualidades —lo cual tiene la misma significación, pues ese doble proceso no es más que uno solo: reproducción y muerte— representa hundirse «en la noche, en la cual todas las vacas son negras».

El texto de Hegel que ahora comentamos y que pertenece a una de las partes más oscuras de la *Fenomenología* —«la observación de la Naturaleza como observación de un Todo orgánico»— [12] está dedicado a una posible filosofía de la Naturaleza para la consciencia que aquí se ofrece como razón. En su *sistema del idealismo trascendental,* Schelling efectúa paralelamente la deducción de las «épocas» de la autoconsciencia y de las categorías de la Naturaleza o de la historia. En la segunda época, el Yo se eleva desde la intuición productiva a la reflexión, toma consciencia de esta producción que era inconsciente en la primera época. En esas condiciones el Yo productor, la inteligencia, no sólo debe tener consciencia de un producto que le es externo y que se ofrece a él como si viniera de otra parte, sino que debe ser consciente de la actividad misma de producir. Ahora bien, como únicamente puede tener consciencia de un producto finito, es preciso que se le ofrezca un producto que sea a la vez finito e infinito, en el cual haya, en cierto sentido y bajo un modo objetivo, la intuición de su propia actividad productiva. Tal producto es para Schelling el mundo orgánico, el Universo viviente. «Toda planta, por ejemplo, es un símbolo de la inteligencia.» [13] En este universo de la vida la inteligencia se contempla a sí misma, por decirlo así. De la misma manera que la inteligencia es un esfuerzo infinito por organizarse a sí misma, así también la vida en su totalidad se manifiesta por medio de una serie de grados, una especie de «historia» de la cual la organización se hace cada vez más autónoma. Es en esta vida donde la inteligencia puede contemplarse a sí misma por vez primera. «¿Acaso no es la Naturaleza la odisea del Espíritu?»

La obra que escribe Hegel es una *Fenomenología del espíritu* y no de la Naturaleza; eso no quiere decir que no haya lugar en ella para el pensamiento de la Naturaleza, pero mientras que Schelling, olvidando casi su punto de partida en el *sistema del idealismo transcendental,* que es el «estudio del saber subjetivo», se interesa por las categorías propias de la Naturaleza y las trata por sí mismas, Hegel se pregunta si la Naturaleza considerada en su

12. *Phénoménologie,* I, pp. 238-248 (*Fenomenología,* pp. 173-180).
13. SCHELLING, *op. cit.,* III, p. 489.

conjunto como un Todo orgánico puede proporcionar a la razón una expresión adecuada de lo que ella es. Éste sería, en nuestra opinión, el sentido del pasaje de la *Fenomenología* que examinamos aquí; pero la respuesta es negativa. Lo que la razón contempla en el conjunto de la Naturaleza es un silogismo cuyos términos extremos son la vida universal como Universal y la tierra, el medio en cuyo seno se desenvuelven todos los vivientes. El término medio, por tanto, está constituido por los vivientes particulares, que no son más que los representantes de la vida universal y que se hallan sometidos a influencias perturbadoras por parte del medio exterior de que dependen. Entre la organización del género en especies y las incesantes influencias del medio, el individuo vivo sólo representa para la razón una expresión contingente de sí misma. En el siglo XVIII, Lamarck, en su filosofía natural, había ensayado primero un parentesco entre todas las especies vivientes, parentesco que resultaría de un desarrollo intrínseco de la vida; pero luego se había visto obligado a conceder cada vez mayor importancia a la gran influencia del medio, hasta el punto de que esos dos distintos principios explicativos llegan a confundirse en su filosofía natural y hacen particularmente difícil su interpretación. Algo parecido proyecta Hegel. «El género (= la vida universal) se divide en especies según la determinación del número, o también puede tener en la base de su subdivisión las determinaciones singulares de su ser-ahí, por ejemplo, la figura, el color, etc.; pero en esta apacible ocupación sufre una violencia ejercida por el individuo universal, la tierra, que como negatividad universal hace valer contra la sistematización del género las diferencias tal como éstas existen en la tierra misma; y la naturaleza de estas diferencias, en virtud de la substancia a la cual pertenecen, es diferente de la Naturaleza viviente. La operación del género se convierte en una empresa completamente limitada y a la que el género puede dar un impulso sólo en el interior de esos poderosos elementos; operación que, interrumpida en todas las partes por su violencia irrefrenable, está llena de lagunas y de fracasos.» [14]

Así, pues, la razón no puede hallarse a sí misma en el espectáculo de la Vida. No cabe duda de que la Vida universal en cuanto vida es lo que Hegel llama concepto *(Begriff)*, lo Universal, que es siempre al mismo tiempo él mismo y lo otro; pero esta vida, como el Absoluto de Schelling, no llega a desarrollarse manteniendo en todas sus formas particulares su carácter universal. La Vida está presente toda entera en cada viviente particular, es lo que le hace nacer, reproducirse y morir, pero no se expresa a sí misma como tal en cada una de sus diferencias particulares. La muerte de un viviente se halla íntimamente vinculada al nacimiento de otro, pero así la vida se repite sin desarrollarse real-

14. *Phénoménologie*, I, p. 246 (*Fenomenología*, p. 178).

mente, no es el género el que se expresa en su historia. «Esta vida no es un sistema de figuras fundado en sí mismo.»[15]

Volvemos, pues, a lo que constituye el punto de partida de nuestro análisis del texto «la vida orgánica no tiene historia». Únicamente el espíritu tiene una historia, es decir, un autodesarrollo propio, de tal manera que permanece por sí mismo en cada una de sus particularizaciones, y cuando las niega, lo cual constituye el movimiento propio del concepto, las conserva al mismo tiempo para elevarlas a una forma superior. Sólo el espíritu tiene un pasado al que interioriza (*Erinnerung*) y un porvenir que proyecta ante sí porque debe pasar a ser para sí lo que es en sí. La *Fenomenología* implica una concepción del tiempo y de la temporalidad. Pero lo que aquí nos interesa es la definición del espíritu como historia y la importancia que tal definición presenta para la *Fenomenología.*

Contrariamente a la Vida universal que se precipita inmediatamente desde su Universal, la vida, en la singularidad sensible, sin expresarse en un desarrollo que sea a la vez universal y particular, que sea el «Universal concreto», la consciencia —nos dice Hegel— presenta la posibilidad de un desarrollo semejante. «Así, pues, la consciencia entre el espíritu universal y su singularidad o consciencia sensible tienen por término medio el sistema de las configuraciones de la consciencia, entendido como vida del espíritu que se ordena hasta devenir un todo; sistema que es el considerado en esta obra y que tiene como historia del mundo su propio ser-ahí objetivo.» La consciencia sensible es propiamente la consciencia singular, pero abstractamente singular, aquella que está limitada a un aquí y a un ahora como se presentan en el comienzo de la *Fenomenología,* en el capítulo sobre la certeza sensible;[16] pero el espíritu universal es él mismo la consciencia abstractamente universal. Ambos términos mantienen una mutua reciprocidad y toda verdadera consciencia es una consciencia particular y universal a la vez, capaz de descubrir en su particularidad la universalidad que le es esencial. Este movimiento por medio del cual toda consciencia particular pasa a ser al mismo tiempo consciencia universal constituye la singularidad auténtica, y el devenir de esta singularidad a través de todas las fases de su desarrollo es precisamente la *Fenomenología.*[17]

II. *La Fenomenología no es la historia del mundo.* Pero, por otra parte, la *Fenomenología* no es la historia del mundo, aun-

15. *Phénoménologie,* I, p. 247 (*Fenomenología,* p. 178).

16. *Phénoménologie,* I, p. 81 (*Fenomenología,* p. 64).

17. La reconciliación final —la redención y el perdón de los pecados— es precisamente este noble movimiento de la consciencia universal que se hace particular y de la consciencia particular que se hace universal. En ese movimiento relativo el espíritu conoce además a su «Otro». (*Cf. Phénomenologie,* II, p. 190, y nuestro comentario a ese pasaje en la presente obra, VI parte, cap. II).

que en cierto sentido sea una historia y mantenga relación con dicha historia del mundo. En este punto nos hallamos ante un problema particular que es preciso tomar en consideración. Que la *Fenomenología* es algo distinto de la historia del mundo o de una filosofía de la historia del mundo, Hegel nos lo dice en el prólogo a su obra y en el texto que acabamos de comentar —«sistema que es el considerado en esta obra y que tiene como historia del mundo su propio ser-ahí objetivo»— [18] y, con una formulación más ambigua, al final de la *Fenomenología* cuando opone la historia en su libre desarrollo universal a esta historia concebida que es la *Fenomenología*.[19] En muchos otros pasajes, finalmente, Hegel habla de un «espíritu del mundo» cuyo desarrollo es distinto del desarrollo fenomenológico.[20] Por lo demás, basta con referirse al contenido general de la *Fenomenología* para descartar la hipótesis según la cual la *Fenomenología* sería propiamente la filosofía de la historia del mundo en su integridad.

La historia desempeña un gran papel en la *Fenomenología* aunque Haym ha podido definir la obra como «una psicología transcendental falseada por la historia y una historia falseada por la psicología transcendental».[21] Pero no desempeña el mismo papel a lo largo de toda la obra. En lo que nosotros denominamos primera parte de la *Fenomenología* —y que comprende las grandes divisiones: Consciencia, Autoconsciencia y Razón, las únicas que subsistirán en la *Propedéutica* y en la *Enciclopedia*—, la historia apenas si tiene otro papel que el del ejemplo; permite ilustrar de una manera concreta un desarrollo original y necesario, en opinión de Hegel, de la consciencia. Es principalmente en los capítulos más concretos de la autoconsciencia y de la razón donde se encuentran esas ilustraciones históricas. La autoconsciencia se forma a partir de las relaciones que ofrece la lucha de autoconsciencias opuestas y del maestro y el esclavo, que no son propiamente temporales aunque se las encuentre en el origen de todas las civilizaciones humanas y se reproduzcan por otra parte con formas diversas en toda la historia de la Humanidad. Los desarrollos que siguen evocan más precisamente momentos definidos de la historia humana; se trata del estoicismo, del escepticismo y de la consciencia desgraciada. Hegel, tan avaro de precisiones históricas propiamente dichas, y procediendo siempre por medio de alusiones, no teme decir, tras haber descrito en términos abstractos la autoconsciencia que se ha elevado a la

18. *Phénoménologie*, I, p. 247 (*Fenomenología*, p. 178).

19. *Phénoménologie*, II, p. 313. Más exactamente parece que Hegel distingue un devenir temporal contingente en algunas de sus manifestaciones, una ciencia del saber fenoménico (la *Fenomenología*) y, finalmente, una filosofía de la historia que pertenecerá al sistema propiamente dicho y será realmente la historia concebida en sí y para sí.

20. *Cf.*, en particular, *Phénoménologie*, I, pp. 169 y 198, etc. *Cf.* también los textos del prólogo a la *Fenomenología* que comentamos más adelante.

21. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, p 243, ed. 1927.

autonomía: «Esta libertad de la autoconsciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, se denominó, como es bien sabido, estoicismo»;[22] y, al final de ese parágrafo sobre el estoicismo, añade: «Como forma universal del espíritu únicamente podía surgir en una época de temor y esclavitud universales, pero también en un momento en que existía una cultura universal que había elevado la formación hasta la altura del pensamiento.»[23] Como se ve, el desarrollo fenomenológico, coincidiendo necesariamente con un momento de la libertad abstracta de la autoconsciencia, utiliza la fase correspondiente de la historia del mundo para ilustrar y precisar su descripción.

Sabemos por los trabajos de juventud de Hegel que la consciencia desgraciada se confunde en su origen con el judaísmo, extendiéndose luego al cristianismo de la Edad Media. Pero el texto de la *Fenomenología* sobre la consciencia desgraciada no contiene ninguna mención explícita del judaísmo; por consiguiente, sigue tratándose de ilustraciones históricas en servicio de un necesario desarrollo de la autoconsciencia. Lo mismo ocurre en el capítulo sobre la razón, en el cual encontramos alusiones al Renacimiento y además ilustraciones muy precisas de obras contemporáneas a Hegel: los *Bandidos* de Schiller, el *Fausto* de Goethe, o bien obras particularmente apreciadas por los románticos, como el *Don Quijote* de Cervantes.[24]

Esos ejemplos, esas ilustraciones concretas de momentos del desarrollo de la consciencia, ¿fueron elegidos arbitrariamente o se imponen de manera absoluta? Es éste un problema que el comentarista de la *Fenomenología* puede intentar resolver tomando conciencia de la tarea exacta que se propuso Hegel; pero lo cierto es que no hay aquí una filosofía completa de la historia de la Humanidad. Por lo demás, Hegel insiste claramente sobre este punto; los tres momentos —consciencia, autoconsciencia y razón— no deben ser considerados como sucesivos, puesto que no existen en el tiempo, sino que son tres abstracciones practicadas en el Todo del espíritu y estudiadas en su evolución separada. Sólo las formas singulares de esos momentos, certeza sensible, percepción, entendimiento, etc., que representan una totalidad concreta, pueden ser consideradas como sucesivas en el interior del momento al cual pertenecen, pero la sucesión temporal es aquí el signo de un desarrollo original del momento considerado. Es posible representar el paso de la certeza sensible a la percepción como un paso temporal. Igualmente, el paso de

22. *Phénoménologie*, I, 169, (*Fenomenología*, p. 122).

23. *Phénoménologie*, I, 170 (*Fenomenología*, p. 123). Así, por ejemplo, Pascal, al querer oponer dos actitudes necesarias del espíritu se sirve del estoicismo y de Montaigne en la conversación con M. de Sacy.

24. *Phénoménologie*, I, pp. 297 y ss.; *cf.* también I, p. 296, donde Hegel da alguna explicación sobre la elección de estos ejemplos contemporáneos para ilustrar momentos, según él necesarios, del desarrollo: *el placer y la necesidad, la ley de corazón*, etc.

la relación entre señor y siervo al estoicismo, las relaciones del estoicismo con el escepticismo, del escepticismo griego con el sentimiento de la vanidad de toda cosa finita en el Antiguo Testamento y de éste con el cristianismo presentan —hay que reconocerlo— una cierta interpretación histórica. El desarrollo fenomenológico en el seno de un mismo momento, consciencia o autoconsciencia, coincide claramente con un transcurso temporal, o al menos resulta susceptible de una representación temporal.

En lo que denominamos segunda parte de la *Fenomenología,* y que comprende los capítulos sobre el Espíritu, la Religión y el Saber absoluto, el problema es mucho más complejo. A veces tenemos la impresión de hallarnos ante una verdadera filosofía de la historia; intentaremos dar razón de ello al estudiar la estructura de la *Fenomenología.* Lo cierto es que Hegel, en la *Propedéutica* y en la *Enciclopedia* hizo desaparecer de la *Fenomenología, stricto sensu,* los capítulos dedicados al Espíritu y a la Religión. Y es que en esos dos capítulos no se trata ya más que formalmente de una evolución de la consciencia individual. Lo que se toma en consideración, por ejemplo, en el capítulo sobre el espíritu son totalidades concretas, espíritus particulares, el de la ciudad griega, el del imperio y el derecho romano, el de la cultura occidental, el de la revolución francesa y el del mundo germánico. El propio Hegel lo dice al iniciar el capítulo sobre el espíritu; tras haber indicado que el espíritu sólo es la «existencia», la razón que ha pasado a ser un mundo vivo, el individuo que es un mundo,[25] señala que los momentos anteriores —autoconsciencia y razón— no eran más que abstracciones del espíritu: «todas las anteriores figuras de la consciencia son abstracciones del espíritu, existen por el hecho de que el espíritu se analiza, distingue sus propios momentos y se demora en los momentos singulares.»[26] Y añade que la acción de aislar tales momentos presupone el espíritu, sólo radica en él. Así, pues, únicamente el espíritu, en el sentido que Hegel da a ese término, es un todo concreto que, por consiguiente, tiene un desarrollo original y una historia real. Por ello las figuras del espíritu difieren de las figuras precedentes: «estas figuras se diferencian de las figuras precedentes en que son espíritus reales, efectividades auténticas y, en vez de ser solamente figuras de la consciencia, son las figuras de un mundo.»[27]

A partir de este momento el desarrollo del espíritu parece coincidir con un desarrollo histórico real; es la historia de la formación de una consciencia del espíritu entendido como una realidad supraindividual, desde la ciudad antigua hasta la revolución francesa. Pero en ese desarrollo hay muchas lagunas si se lo compara con la historia efectiva. Nada se dice sobre el Renacimiento, por ejemplo, y sólo hay alusiones discutibles sobre la Reforma junto a

25. *Phénoménologie,* II, p. 12 (*Fenomenología,* p. 259).
26. *Phénoménologie,* II, p. 13 (*Fenomenología,* p. 260).
27. *Phénoménologie,* II, p. 12 (*Fenomenología,* p. 260).

largas consideraciones sobre la Aufklärung o sobre la revolución francesa. ¿Qué es lo que justifica esas elecciones o esas exclusiones y cuál es el método que sigue Hegel en este punto? Si se tratase de una completa filosofía de la historia habría que confesar su fracaso. Pero, por otra parte, Hegel insiste sobre el carácter científico de su obra, sobre la necesidad del desarrollo. Así, pues, habrá que buscar en un sitio distinto del de la historia del mundo aquello que puede justificar tal necesidad.

El capítulo siguiente, que trata de la religión, no plantea menos problemas. Hegel dice claramente en él que con relación a la religión todo lo que precede no debe ser considerado como un desarrollo histórico. La religión presupone a su vez el todo del espíritu y para hacer una fenomenología de la religión se debe considerar todos los momentos anteriores como si estuvieran unidos y constituyendo la substancia del espíritu absoluto que se eleva a la consciencia de sí mismo. «Por lo demás, el transcurso de esos momentos referidos a la religión, no es representable en el tiempo.»[28] En cambio, hay un desarrollo de la religión, religión natural, religión estética, religión revelada, que parece tener una significación histórica como tal.

Esas observaciones de tipo muy general nos permiten al menos sacar una conclusión: la *Fenomenología* no es exactamente una filosofía de la historia del mundo. En la primera parte ni siquiera podría plantearse tal asimilación; en la segunda solamente hay una relación más estrecha entre el desarrollo fenomenológico y el desarrollo de la historia en el sentido propio del término. Sin embargo, el espíritu no precede a la religión en el tiempo, únicamente la precede *para nosotros*, que tenemos necesidad de haber acabado el desarrollo del espíritu como existencia y de llegar al pensamiento de la reconciliación para comprender el sentido de la religión. Finalmente, los diversos momentos elegidos en estos dos capítulos no abarcan la historia universal, sino que coinciden solamente con problemas históricos que Hegel considera particularmente importantes para su tarea.

Así, pues, la cuestión no queda resuelta; nos falta intentar determinar con mayor aproximación la significación del desarrollo fenomenológico comparándolo con el desarrollo de la historia.

III. *La Fenomenología, historia de la consciencia individual.* La *Fenomenología* es la elevación de la consciencia empírica al saber absoluto y lo es en su intención primera, como pone de manifiesto la introducción a la obra. En la misma forma considera las cosas Hegel en el prólogo escrito posteriormente: «La tarea de conducir al individuo desde su estado inculto hasta el saber debe ser entendida en su sentido general y consiste

28. *Phénoménologie*, II, p. 207.

en considerar al individuo universal, al espíritu autoconsciente, en su proceso de formación.»[29] Pero esta elevación de la consciencia empírica al saber absoluto sólo es posible si se descubre en ella las etapas necesarias de su ascensión; tales etapas son propias de la consciencia y lo único que hace falta es que descienda a la interioridad del recuerdo mediante una operación comparable a la reminiscencia platónica. En efecto, el individuo, hijo de su tiempo, posee en él toda la substancia del espíritu de ese tiempo; lo único que le falta es apropiársela, hacerla nuevamente presente «de la misma manera que aquel que aborda una ciencia más elevada pasa antes por los conocimientos preparatorios, implícitos en él desde hace largo tiempo, para alcanzar nuevamente el contenido presente».[30]

El problema que se plantea la *Fenomenología* no es, por tanto, el problema de la historia del mundo, sino el problema de la educación del individuo singular que debe formarse necesariamente en el saber tomando consciencia de lo que Hegel llama su substancia. Esta tarea propiamente pedagógica no deja de tener relación con la que se proponía Rousseau en el *Emilio.* Con razón se ha podido escribir a propósito de aquella obra de Rousseau: «La idea original es rigurosamente científica; si el desarrollo del individuo repite sumariamente la evolución de la especie, la educación del niño debe reproducir en líneas generales el movimiento de la Humanidad.»[31] Pero mientras que Rousseau únicamente sacó de aquí la conclusión de que la edad de la sensación debía preceder a la edad de la reflexión, Hegel se tomó en serio la inmanencia de la historia de la Humanidad en general en la consciencia individual. «Puesto que no sólo la substancia del individuo sino también el espíritu del mundo han tenido la paciencia de ir recorriendo estas formas en toda la extensión del tiempo y emprender la prodigiosa tarea de la historia universal en la cual el espíritu del mundo ha ido encarnando en cada forma, en la medida en que aquélla lo exigía, el contenido total de sí mismo, y puesto que no le era posible alcanzar con menos esfuerzo la consciencia de sí mismo, así también el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a concebir su substancia por un camino más corto; y, sin embargo, el esfuerzo es, al mismo tiempo, menor, ya que en sí todo esto ha sido realizado: el contenido es la realidad efectiva anulada ya en la posibilidad o la inmediatez forzada, la configuración ya reducida a su abreviatura, a la simple determinación del pensamiento.»[32]

La historia del mundo se ha realizado; lo único que falta es que el individuo singular vuelva a hallarla en sí mismo: «Tam-

29. *Phénoménologie,* I, p. 25 (*Fenomenología,* 21).
30. *Phénoménologie,* I, p. 26 (*Fenomenología,* p. 21).
31. Lanson: *Littérature française,* cap. Rousseau, XXII ed., p. 796.
32. *Phénoménologie,* I, p. 27 (*Fenomenología,* p. 22).

bién el ser singular tiene que recorrer, siguiendo su contenido, los niveles de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trazado y allanado. Vemos así que en el campo de los conocimientos lo que en épocas anteriores absorbía el espíritu de los adultos desciende ahora a simples conocimientos, ejercicios e incluso juegos de niños; y en los progresos pedagógicos reconoceremos la historia de la cultura universal como una sombra proyectada.» Es precisamente esta historia de la cultura universal, en la medida en que contribuye a la preparación de lo que Hegel llama saber absoluto, lo que debe ser evocado en la consciencia individual. Es necesario que la consciencia capte en sí misma la substancia que primeramente se la aparece como algo externo cuando todavía se halla en los inicios de su itinerario filosófico y humano. En los textos anteriormente citados, Schelling insistía ya sobre la inmanencia de la historia en el presente del individuo («mantenemos efectivamente que ninguna consciencia individual podría ser planteada con todas las determinaciones con que se plantea y que la pertenecen necesariamente, si no hubiera sido precedida por toda la historia en su totalidad, lo cual podría ponerse de manifiesto fácilmente si se tratara de una obra de arte»).[33] Y Schelling sacaba de aquí la conclusión de que se podría rehacer la historia partiendo del presente sólo con tratar de comprender la situación actual del mundo y de la individualidad considerada.

Así, pues, existe una cierta relación entre la filosofía de la historia y la fenomenología. La fenomenología es el desarrollo concreto y explícito de la cultura del individuo, la elevación de su yo finito al yo absoluto, pero tal elevación sólo resulta posible utilizando los momentos de la historia del mundo que son inmanentes a esta consciencia individual. Será necesario que la consciencia individual, en vez de contentarse con representaciones muy corrientes —y que por lo mismo son mal conocidas—,[34] las analice y las desarrolle en sí misma; de esta manera hallará en sí misma fases de la historia pasada y, en vez de atravesarlas sin encontrar en ellas nada de interés, habrá de demorarse, reconstruir su pasada experiencia para que pueda mostrarse su significación: «La impaciencia pretende lo imposible, es decir, alcanzar el fin sin los medios.»[35] No queda más remedio que soportar la largura del camino y detenerse en cada momento particular. La historia del mundo, que es inmanente al individuo, pero de la que éste no tenía consciencia, pasa a ser entonces historia concebida e interiorizada, cuyo sentido debe irse desvelando progresivamente.

Al concebir la *Fenomenología* en estos términos, Hegel parece

33. SCHELLING, S. W. III, p. 590.
34. *Phénoménologie*, I, p. 28 (*Fenomenología*, p. 23).
35. *Phénoménologie*, I, p. 27 (*Fenomenología*, p. 22).

proponerse una doble tarea. Por una parte, quiere introducir la consciencia empírica en el saber absoluto, en la filosofía que es para él el sistema del idealismo absoluto, el sistema en que la consciencia de sí y la consciencia del ser se identifican; por otra parte, quiere elevar el *yo individual* al nivel del *yo humano*. El problema del paso del yo finito al yo absoluto, problema planteado por Fichte y Schelling, pasa a ser, cuando se considera la significación exacta de esta segunda tarea, el problema del paso del yo individual al yo humano, del yo abstractamente singular al yo que abarca en sí todo el espíritu de su tiempo. Ya en la *Wissenschftslehre* de 1794 Fichte hablaba del yo finito o empírico como del yo individual, pero no planteaba en toda su amplitud el problema de la relación del yo singular con el yo humano. Tal problema sólo podía ser planteado por Hegel al ampliar considerablemente el concepto de experiencia de la consciencia. Para él, no se trataba únicamente de la experiencia teorética o de la experiencia moral en el sentido restringido del término, sino de todo aquello que es vivido por la consciencia; no solamente el objeto pensado o el resultado final, sino también todas las maneras de vivir, las visiones del mundo estéticas y religiosas que constituyen la experiencia en el sentido amplio del término. Al plantearse así el problema de toda la experiencia, de todo lo que resulta susceptible de ser vivido por la consciencia, Hegel había de llegar necesariamente a la relación entre el yo individual y el yo de la Humanidad. La consciencia empírica considerada era la consciencia singular que debe ir tomando consciencia progresivamente de la experiencia de la especie y, al tomar forma en el saber, debe tomar forma también en una sabiduría humana, debe aprender su relación con las otras consciencias, captar la necesidad de una mediación de la historia universal para que ella misma pueda ser consciencia espiritual.

La segunda tarea, definida como elevación del yo singular al yo de la Humanidad, es en su significación más profunda lo que Hegel llama cultura *(Bildung)*. Pero no se trata solamente de la cultura del individuo, sino que es también un momento esencial del Todo, de lo Absoluto. En efecto, si lo Absoluto es sujeto y no únicamente substancia, constituye su propia reflexión sobre sí, su devenir autoconsciente como consciencia del espíritu, de manera que cuando la consciencia progresa de experiencia en experiencia, con lo que amplía su horizonte, el individuo se eleva al plano de la Humanidad, pero al mismo tiempo la Humanidad pasa a ser consciente de sí misma.[36] El espíritu se convierte en la consciencia de sí del espíritu. «Desde este punto de vista, es decir, considerada desde el ángulo del individuo, la cultura consiste en que adquiere lo presente, consume y se apropia su naturaleza inorgánica; pero considerada desde el ángulo del espíritu

36. *Cf.* sobre este punto el análisis de KRONER (*Von Kant bis Hegel*, II, p. 377).

universal en tanto que este espíritu es la substancia, la cultura consiste únicamente en que la substancia se da su autoconsciencia y produce en sí misma su propio devenir y su propia reflexión.»[37] Así, pues, la *Fenomenología* es una parte de la ciencia filosófica; desde el punto de vista del individuo es una introducción a la ciencia, pero desde el punto de vista del filósofo es la ciencia en cuanto que toma consciencia de sí misma y, como la reflexión no resulta extraña al saber absoluto, como lo Absoluto es sujeto, entra por sí misma en la vida absoluta del espíritu.

La necesidad de asumir esta tarea sin duda condujo a Hegel a ampliar su inicial proyecto de introducción de la consciencia no científica en la ciencia; por eso, hizo formar parte de su obra todos los desarrollos más propiamente históricos sobre el espíritu objetivo y sobre la religión, antes de llegar al Saber absoluto. Cómo hubiera podido comprender el individuo su substancia sin hallar en sí el desarrollo del espíritu que pertenece también a su mundo presente, ya que el problema es elevar al individuo a la consciencia del espíritu, hacer que el espíritu sea autoconsciente.

Con todo, uno puede preguntarse cómo se identifican las dos tareas que acabamos de definir —por una parte, el paso de la consciencia empírica a la ciencia y, por otra, la elevación del individuo singular a la consciencia del espíritu de su tiempo, de la Humanidad. Hegel, que primeramente, en sus escritos de juventud, había pensado en una obra propiamente pedagógica y práctica, que deseaba ejercer una acción directa sobre su época y sufría la influencia de los reformadores franceses y de la revolución francesa, fue abandonando poco a poco esta ambición. Desde su llegada a Jena, al reflexionar sobre los sistemas de Fichte y de Schelling, había intentado definir la filosofía como la expresión de la cultura de una época de la historia del mundo y había visto su interés especulativo en el esfuerzo por ella realizado para resolver las oposiciones en que cristaliza dicha cultura. Mucho más tarde, en la filosofía del derecho, escribirá: «Para decir una palabra más sobre la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos que en todo caso la filosofía siempre llega demasiado tarde. Como pensamiento del mundo aparece solamente cuando la realidad ha cumplido y realizado ya su proceso de formación. Lo que el concepto enseña, la historia lo muestra con la misma necesidad; es en la madurez de los seres donde el ideal aparece frente a lo real y, tras haber captado el mismo mundo en su substancia, lo reconstruye en la

37. *Phénoménologie*, I, p. 26 (*Fenomenología*, p. 22). Es en el prólogo, escrito después de terminada la redacción de la *Fenomenología*, donde Hegel precisa este alcance general de su obra, su significación para el individuo y para la sustancia que se hace sujeto. La introducción, escrita antes de la *Fenomenología*, no tiene en cuenta esta relación entre el conjunto de la *Fenomenología* y la historia del espíritu del mundo.

forma de un imperio de ideas.»[38] El mismo pensamiento queda expresado en esta imagen: «Sólo al comenzar el crepúsculo levanta el vuelo la lechuza de Minerva.» No cabe duda de que esos textos de 1820 tienen un tono más conservador que los de la *Fenomenología.* Pero ya en 1807 Hegel sabía que la filosofía, el saber absoluto, es un resultado que coincide con la reflexión del espíritu de una determinada época. ¿No se podría pensar consiguientemente, como él mismo sugiere en el prólogo a la *Fenomenología,* que el camino que conduce al idealismo absoluto coincide con un cierto momento de la historia del mundo? El Saber absoluto tiene presupuestos históricos. Para elevarse hasta el Saber absoluto, la consciencia empírica debe captar esas presuposiciones históricas, enterarse de ellas, es decir, precisamente elevar su yo singular hasta el yo de la Humanidad de la época en que sólo el saber absoluto puede aparecer. A propósito del idealismo kantiano y fichtiano Hegel dirá en la *Fenomenología*: «El idealismo que, en vez de presentar este camino (el camino de las presuposiciones históricas del idealismo) empieza haciendo esta afirmación (la de Yo = Yo) no es, por tanto, más que un puro aserto que no se concibe en sí mismo y que no puede hacerse concebible para los otros.»[39] En otra ocasión expresa el mismo pensamiento de una forma más general: «La manifestación inmediata de la verdad es la abstracción de su ser presente cuya esencia y ser en sí es el concepto absoluto, es decir, el movimiento de su llegar a ser.»[40] El idealismo kantiano y fichtiano cuando aparece en la historia del mundo como un cierto sistema filosófico no está justificado, es una afirmación gratuita. Su verdadera justificación sólo puede ser la historia de la formación de la consciencia humana. Y una de las originalidades de la Fenomenología hegeliana es precisamente justificar el idealismo por su historia, ver en él un resultado de experiencias anteriores. Y el resultado no es nada sin su devenir.[41]

Así, pues, las dos tareas que distinguíamos antes no son independientes para Hegel. Cuando la consciencia empírica se eleva hasta el saber absoluto debe captar al mismo tiempo una determinada historia del espíritu sin la cual este saber absoluto sería inconcebible; y esta captación, esta toma de consciencia, no es un retorno puro y simple al pasado, sino que es su aprehensión retrospectiva lo que justifica ese pasado y determina su sentido. «Así, pues, la ciencia como coronación de un mundo del espíritu no se halla aún realizada en su comienzo. El inicio del nuevo espíritu es el producto de una amplia subversión de for-

38. *Philosophie du Droit* (Filosofía del Derecho), trad. francesa, ed. Gallimard, 1940, p. 32.
39. *Phénoménologie,* I, p. 198.
40. *Phénoménologie,* I, p. 198. Sobre el idealismo como fenómeno de la historia del espíritu, *cf.* N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* II Teil, cap. *Hegel,* pp. 112 y ss.
41. *Phénoménologie,* I, p. 7 (*Fenomenología,* p. 8).

mas de cultura múltiples y variadas, la recompensa a un complicado y sinuoso itinerario y a un esfuerzo no menos arduo y penoso. Es el todo que, fuera de la sucesión, fuera de su extensión, retorna a sí mismo convirtiéndose en concepto simple de este todo. Pero la realidad efectiva de este todo simple consiste en el proceso mediante el cual las formaciones precedentes, convertidas en momentos, se desarrollan de nuevo y se dan una nueva configuración, pero en su nuevo elemento y con el nuevo sentido que han adquirido de este modo.»[42]

Resulta realmente cierto, por tanto, que el saber absoluto no es accesible a la consciencia individual sin que dicha consciencia individual se convierta en consciencia del espíritu de su tiempo. Pero, a la inversa, el saber absoluto no es concebido por Hegel solamente como lo que corrientemente se entiende por un saber, sino que corresponde a una nueva época de la historia del mundo; no se comprenderían ciertos pasajes del último capítulo de la *Fenomenología*[43] si no se admitiera que, para Hegel, la Humanidad que acaba de sufrir alteraciones tan profundas ha entrado en una nueva fase de su historia. A esta historia corresponde precisamente el saber absoluto y el saber absoluto es su expresión. «Por lo demás, no es difícil ver que nuestra época es un tiempo de gestación y de transición hacia un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo de su ser-ahí y de la representación que duró hasta ahora, está a punto de hundir este mundo en el pasado entregándose a su propia transformación.»[44]

IV. *Consciencia individual y consciencia universal.* La *Fenomenología* aparece ahora con la amplitud de la tarea que se propone y las dificultades acaso insuperables que dicha tarea presenta. Se trata de permitir que la consciencia individual capte el sentido del espíritu de su tiempo —o una vez más, como dice Hegel, de su substancia, de su naturaleza inorgánica— y al mismo tiempo, por ello mismo, que se eleve hasta un saber absoluto que pretende superar todo desarrollo temporal, sobrepasar incluso al tiempo. «Por eso el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no capta su puro concepto, es decir, en tanto que no elimina el tiempo.»[45] ¿No hay en este punto una cierta contradicción? ¿Cómo es posible que la consciencia sobrepase la incesante llamada a transcenderse que le es esencial, coincida absolutamente con su verdad mientras que esta verdad se convierte en certeza de ella misma —la verdad y la vida— y al mismo tiempo sea la consciencia de una determinada época de la historia del espíritu? ¿Hay que

42. *Phénoménologie*, I, p. 13 (*Fenomenología*, pp. 12-13).
43. El capítulo sobre el *Saber* absoluto que pone fin a la *Fenomenología* (II. pp. 293 y ss.) (*Fenomenología*, pp. 461 y ss.).
44. *Phénoménologie*, I, p. 12. (*Fenomenología*, p. 12).
45. *Phénoménologie*, II, p. 305.

pensar que esa época es precisamente el final de los tiempos y que Hegel creyó ingenuamente que con su sistema la historia terminaba? Se le ha acusado de ello con frecuencia, pero tal acusación nos parece, en cierto sentido, injusta. La dificultad del último capítulo de la *Fenomenología* —el saber absoluto— no es únicamente una dificultad que afecte a la terminología y a la exposición hegeliana, sino que tiene que ver con la naturaleza misma del problema: sobrepasar toda transcendencia y conservar, sin embargo, la vida del espíritu es algo que supone una relación dialéctica entre lo temporal y lo supratemporal, relación que no resulta fácilmente pensable. Pero no queremos abordar aquí precisamente este problema; lo que nos ocupa en este momento no es tanto el futuro que aún aparece para la consciencia en el saber absoluto cuanto el pasado que ha utilizado en su desarrollo. Un pasado que sólo coincide parcialmente con la historia del mundo, que no es, hablando con propiedad, una filosofía de la historia, sino la reminiscencia de esta historia en una consciencia individual que se eleva hasta el saber. Pues bien, nos preguntamos en qué medida está determinado arbitrariamente o en qué medida constituye una necesidad. Quizá el problema del pasado del saber absoluto no es tan distinto del problema de su futuro. También en este caso la solución ha de ser dialéctica. Se trata, naturalmente, de una consciencia individual que reúne los extremos constituidos por la consciencia universal y la consciencia particular, que, por consiguiente, debe hallar universalidad en su particularidad aunque no puede evitar completamente la particularidad. Es sabido que, para Hegel, la consciencia es siempre y a la vez consciencia universal y consciencia particular. La síntesis dialéctica es la singularidad verdadera, la individualidad universal que se eleva desde su particularidad a la universalidad. Lo mismo ocurre por lo que hace al futuro. Hegel escribirá en su *Filosofía del Derecho*, desmintiendo así la tesis de que pretendía detener el tiempo en su época: «La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es, es la razón; por lo que respecta al individuo, cada cual es hijo de su época; y lo mismo sucede con la filosofía: resume su época en el pensamiento. Por consiguiente, es una locura imaginarse que una determinada filosofía pueda superar el mundo contemporáneo, creer que un individuo puede saltar por encima de su época, franquear el Ródano.»[46] Pero eso no significa que la concepción de lo que es sea solamente una concepción de un elemento contingente y pasajero. Muy al contrario: hay que saber reconocer la rosa en la cruz del sufrimiento y regocijarse de su presencia.

Para volver al problema del pasado en la *Fenomenología*, importa señalar que la individualidad cuya formación se considera

46. *Filosofía del Derecho*, traduc. francesa, *op. cit.*, p. 31.

en esos términos no es una individualidad cualquiera, hundida en una particularidad demasiado limitada. «El individuo particular es el espíritu incompleto, una figura concreta en el ser-ahí total con una sola determinación dominante mientras que las otras sólo están presentes en ella con rasgos borrosos»; [47] pero es únicamente la *individualidad universal*, la que ha podido elevarse al saber absoluto, quien debe hallar y desarrollar en ella misma los momentos implicados en su devenir. Es la misma consciencia que, una vez alcanzado el saber filosófico, vuelve sobre sí misma; la misma consciencia también que, en cuanto consciencia empírica, aborda el itinerario fenomenológico. Para indicar a los otros el camino que conduce al saber absoluto es preciso que uno mismo lo conozca. «Por eso era necesario considerar al *individuo universal*, al espíritu autoconsciente, en su proceso de formación.» [48] Lo que para él es reminiscencia e interiorización debe ser para los otros el camino de su ascensión. Pero esta individualidad precisamente en tanto que individualidad comporta de manera necesaria elementos de particularidad; está ligada a su tiempo y para ella la Revolución Francesa o el período de la Ilustración tiene mayor importancia que otros acontecimientos históricos. ¿No hay en ello una contingencia irreductible? En el conjunto de la *Fenomenología* encontramos todo el itinerario de juventud de Hegel, pero repensado y organizado. Lo que Dilthey y Nohl han redescubierto en los cuadernos de juventud, lo que Hegel escribía en Stuttgart, en Berna y en Francfort sobre el mundo antiguo, sobre el cristianismo y su destino, lo que elaboraba en Jena sobre la vida de un pueblo y su organización, todos aquellos desarrollos que le condujeron a su pensamiento filosófico y a pesar sobre su época, los reproduce en la *Fenomenología*. Uno llega a preguntarse incluso si la *Fenomenología* no representa el propio itinerario filosófico de Hegel de la misma manera que el *Discurso del Método* es una historia resumida y reconstruida de la formación del pensamiento de Descartes. «La intención de Descartes era conseguir que le entendiéramos, es decir, inspirarnos la necesidad de su monólogo y hacernos pronunciar sus propias opiniones. *Se trataba de que encontráramos en nosotros lo que él había encontrado dentro de sí.*» [49] Otro tanto podría decirse de la *Fenomenología* de Hegel —su avance en descubierta—: nos presenta su propio itinerario filosófico para que encontremos en él, o mejor, para que sus contemporáneos encuentren en él, un camino que no es únicamente el suyo sino que tiene la particularidad de su historia, una significación universal. Y ello con mucho más fardo que Descartes y con un espí-

47. *Phénoménologie*, I, p. 26 (*Fenomenología*, p. 21).
48. *Phénoménologie*, I. p. 25. «El individuo —escribe Heguel— tiene derecho a exigir que la ciencia le conceda al menos la escala que le conduzca a esta cumbre y se la indique en sí misma» (*ibid.*, p. 24).
49. P. VALÉRY, *Fragment d'un Descartes*, Variété II, p. 13.

ritu muy diferente (en vez de rechazar la historia anterior hay que integrarla, repensarla para superarla). Hegel saca de su itinerario particular lo que puede valer universalmente. Sin duda ese camino es, como el de Descartes, el camino de la duda —más todavía: es el camino de la duda desesperada—, pero dicha duda no es el resultado de una resolución adoptada de una vez para siempre sino, al contrario, «la historia detallada de la transformación de la propia consciencia en ciencia». Cuando Hegel escribía esas líneas en su introducción es posible que estuviera pensando precisamente en Descartes y que comparara su itinerario al del filósofo francés.

Pero ¿con qué derecho un camino que se halla vinculado a determinadas contingencias, a la particularidad de una época, puede denominarse a sí mismo ciencia, es decir, constituir una necesidad verdadera en sí misma? Claro está que tal necesidad aparece únicamente al final del viaje, cuando el filósofo vuelve a pensar lo que parecía ofrecérsele como contingencia. Es sabido que Hegel suprimió más tarde el subtítulo de «Primera parte de la ciencia»,[50] pero la introducción, como hemos visto, insiste sobre el carácter científico de todo el desarrollo, lo mismo que el prólogo. Luego, Hegel reservará el nombre de fenomenología para los primeros momentos en su forma más abstracta y más general. Por tanto, el problema dejará de plantearse pero la *Fenomenología* habrá perdido su carácter de itinerario concreto de la filosofía, que constituía una de las creaciones más hermosas de la literatura filosófica.

Sin pretender resolver por completo el problema de la necesidad del desarrollo fenomenológico, tal como se presenta en la obra de 1807, se puede retroceder sobre lo que Hegel decía ya en un escrito de juventud unos cuantos años antes: «El hombre puede vincular a lo contingente y debe vincular a un elemento contingente lo imperecedero y lo sagrado.» En su pensamiento de lo eterno liga lo eterno a la contingencia de su pensamiento: «La *Fenomenología,* —dice un comentarista de Hegel, que cita igualmente ese texto de juventud— se muestra como ciencia por el hecho de que extrae del camino de formación de la consciencia individual e históricamente condicionada aquellos momentos mediante los cuales dicho camino resulta ser al mismo tiempo el de la transformación de la consciencia en ciencia, es decir, se hace universal y se eleva por encima de cualquier situación condicionada.»[51]

La consciencia abstractamente individual sólo es consciencia porque se opone a sí misma, es decir, se presenta al mismo tiempo como consciencia universal, pero la consciencia universal no

50. En la nueva edición de la *Fenomenología* que preparaba en el momento de su muerte.

51. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* II, p. 379. La referencia del texto de Hegel citado es *Nohl,* p. 143.

es solamente abstractamente universal, sólo es consciencia absoluta en tanto que se opone a sí misma, es decir, en tanto que individual. Desde sus primeros trabajos de juventud, Hegel se esfuerza por pensar esa unidad entre la consciencia particular y la consciencia universal. Se esfuerza en hacer revivir para él mismo, como podía hacer Sófocles en *Antígona* o Shakespeare en *Hamlet*, los personajes que encarnan un momento de la historia humana. Escribió varias veces una «vida de Jesús» y, contrariamente a Kant, que veía en Jesús el esquema sensible de la moralidad, Hegel intentaba captar la irreductible individualidad de Cristo, pero al mismo tiempo quería descubrir en él lo universal profundizando en su particularidad. Las doctrinas filosóficas no son, para Hegel, doctrinas abstractas sino formas de vivir; el estoicismo, el escepticismo, la consciencia desgraciada, la visión moral del mundo no serán, como veremos más adelante, exposiciones de un determinado pensamiento filosófico, sino experiencias de la vida; su universalidad humana no halla su realización más que en la experiencia vivida de una consciencia particular. Pero, inversamente, dicha experiencia vivida no halla su sentido más que un pensamiento universal. Por eso el período que precede a la revolución francesa se encarna en una consciencia desgarrada de la cultura, pero también por eso el Terror se traduce en forma de una determinada «metafísica».[52] Este esfuerzo por reunir lo universal y lo particular en la individualidad espiritual es lo que da interés al hegelianismo y, dentro del hegelianismo, a la *Fenomenología.* Hegel no quiere elegir entre un existencialismo que para él sería abstracto —y que luego estará representado por Kierkegaard—, en el cual la individualidad es lo único al negarse a transcribir su situación existencial en la cifra de la universalidad y un universalismo que excluiría la experiencia vivida. Al contrario: la verdad reside en la unidad de ambos —una verdad que es también la vida, de la misma manera que la vida del espíritu es la verdad. Para comprender el sentido del desarrollo fenomenológico, su relación con la historia del mundo, hay que pensar, por tanto, esta dialéctica de la individualidad universal, que es el pensamiento de la universalidad a través de la particularidad así como de la particularidad a través de la universalidad. ¿Acaso no es la consciencia unidad de esos dos momentos?[53]

52. *Phénoménologie*, II, p. 79, donde el *Sobrino de Rameau* encarna el desgarramiento de la consciencia; y p. 136, donde el Terror, Robespierre y la ley sobre los sospechosos son interpretados a la luz de una determinada metafísica (*Fenomenología*, pp. 309 y 347, respectivamente).

53. El problema de la individualidad es el problema central del hegelianismo. El espíritu no es el *Universal abstracto*, es *individual* (espíritu de un gran hombre, espíritu de un pueblo, espíritu de una religión, etc.). Pero Hegel se esfuerza en captar la Individualidad como *negación de la negación*, movimiento para sobrepasar su particularidad; y por eso, su *pantragismo* de juventud (Positividad=Destino) se convierte en un *panlogismo*.

III. Estructura de la «Fenomenología»

Nos proponemos estudiar en primer lugar la estructura general, la organización de conjunto de la *Fenomenología del espíritu.* No se nos oculta que semejante tarea resulta necesariamente superficial y no afecta a lo esencial de una obra, particularmente cuando esa obra es la *Fenomenología del espíritu.* Se trata de la obra más viva de Hegel, aquella cuyo desarrollo parece más orgánico. Uno se queda sorprendido al ver cómo los mismos conceptos aparecen en estadios diversos enriqueciendo así sus significaciones. Por tanto, únicamente analizando de cerca el progreso de la obra, su contenido substancial, al tiempo que sus pasos dialécticos, puede uno esperar entrever el movimiento. Ello no obstante, antes de entrar en ese estudio es indispensable tener como mínimo una visión del conjunto e indicar las articulaciones básicas del mismo.

I. *Historia del nacimiento de la «Fenomenología».* Importa igualmente precisar las circunstancias externas que enmarcaron la obra. Después del *System der Sittlichkeit* y del artículo sobre el «derecho natural», ambos pertenecientes al período de Jena, Hegel se alejó de Schelling y se aproximó a Kant y Fichte; en su última filosofía del espíritu parece claro que la toma de consciencia tiene un papel decisivo en la marcha del desarrollo.[1] El saber subjetivo le conduce a la intuición que no es reflexiva y se eleva así por encima de la substancia. La *Fenomenología* aparece desde dentro del desarrollo del pensamiento de Hegel como una verdadera exigencia. Sin embargo, considerando las cosas desde el exterior, parece que no sea así. Veamos la opinión de uno de los comentaristas de Hegel, Th. Haering, sobre este punto: «La *Fenomenología,* escribe, no nació orgánicamente, siguiendo un plan cuidadosamente deliberado y meditado con mucha anterioridad sino como consecuencia de una decisión muy brusca debida a la presión externa e interna, en un plazo de tiempo de una brevedad casi increíble, en forma de un manuscrito entregado fragmentariamente al editor y mientras la intención de la obra sufría variaciones.»[2] Nos atrevemos a decir que si en líneas ge-

1. *Cf. Realphilosophie,* ed. J. Hoffmeister. El *System der Sittlichkeit,* no publicado en vida de Hegel, y el artículo sobre el *Derecho natural* se encuentran en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Ed. Lasson, VII, pp. 329 y ss. y 417 y ss.).

2. *Entstehungsgeschite der Phänomenologie des Geistes,* en *Congreso hegeliano de Roma,* III, p. 119 (Tubinga/Haarlem, 1934).

nerales deben aceptarse las conclusiones de Th. Haering, al menos en lo que respecta a las circunstancias de la publicación de esta obra, ello no modifica en nada nuestra tesis de que la *Fenomenología* respondía a una necesidad derivada del desarrollo de la filosofía hegeliana. Con frecuencia son precisamente circunstancias aparentemente externas las que nos permiten expresarnos mejor. Consciente o inconscientemente, la *Fenomenología* era para Hegel el medio de entregar al público no un sistema completo, sino la historia de su propio desarrollo filosófico. Desde que conocemos los trabajos de juventud de Hegel, trabajos de Stuttgart, Berna y Francfort, comprendemos mejor lo que significa la *Fenomenología del espíritu*. La *Lógica* y la *Enciclopedia* tienen su origen en el período de Jena; pero con la *Fenomenología* Hegel rehace su propio itinerario filosófico; y si es cierto que su filosofía constituye principalmente una filosofía del espíritu cuya base es la historia humana, puede decirse con todo derecho que, como ya dejaban presentir los *cursos de filosofía del espíritu* de Jena, con la *Fenomenología* da una expresión auténtica de su pensamiento, en su primera gran obra.

Resumamos brevemente la tesis de T. Haering reproducida por J. Hoffmeister en su introducción a la última edición de la *Fenomenología*.[3] A su llegada a Jena, Hegel sintió la preocupación de publicar la totalidad de su sistema filosófico en una sola obra. En 1802, y luego en 1803, habla de un libro cuyo título sería: *Logik und Metaphysik oder Systema reflexionis et rationis*. Pero habrá que esperar hasta el verano de 1805 para ver cómo se precisan sus intenciones. Anuncia entonces que expondrá *totam philosophiae scientiam, id est* a) *philosophiam speculativam (logicam et metaphysicam), naturae et mentis ex libro per aestatem prodituro* y b) *jus naturae ex eodem*. Esta división corresponde a los manuscritos del primer sistema publicados por H. Ehrenberg, Lasson y Hoffmeister. Lo notable es que por aquellas fechas no hay mención alguna de una introducción a ese sistema y menos aún de una introducción que llevara el título de *Fenomenología del espíritu*. Parece, sin embargo, que Hegel renunció a la publicación de todo su sistema en una sola obra. Únicamente se decidió a publicar una primera parte de ese sistema que debía comprender su lógica y su metafísica precedida de una introducción, pero hasta el invierno de 1806-1807 dicha introducción no tomó el nombre de *Fenomenología del espíritu*.[4]

3. Edición Lasson de la *Fenomenología*, completada por J. Hoffmeister (*S. W.*, II, 4a. ed., 1937). La introducción de J. HOFFMEISTER contiene una exposición muy clara de la tesis de HAERING y un excelente análisis de las circunstancias que concurrieron a la publicación de la *Fenomenología*. Remitimos, pues, al trabajo original de Haering y a esta *Introducción*, sin recogerlos en todos sus detalles.

4. Hay también la carta a Voss, que es de 1805; pero *cf.* sobre este punto la pertinente discusión de HAERING, *op. cit.*, p. 131. *Cf.* igualmente la introducción de J. HOFFMEISTER ya citada, p. XXXI. No vale la pena retener la mención *Feno-*

Lo que sigue ya se conoce. A lo largo de su redacción, la introducción acabó convirtiéndose en la *primera parte del sistema de la ciencia* y así nació la *Fenomenología del espíritu*, cuando todavía el contrato con el editor Göbhart, en Bamberg, preveía una lógica y una metafísica como primera parte del sistema precedidas por una introducción que llevaría el título de *Fenomenología*. La introducción se convirtió en una obra independiente y cuya amplitud e importancia sólo fueron descubiertas por su autor a medida que progresaba en la redacción.

Tal es el hecho. Lo que no debía ser más que una introducción al sistema creció por sí mismo y pasó a ser, contrariamente incluso a las afirmaciones del propio Hegel en el sentido de que se trataba de una introducción a la filosofía, una totalidad independiente, una exposición de toda la filosofía hegeliana precisamente bajo el aspecto fenomenológico. Sabemos por una carta a Niethammer, probablemente de septiembre de 1806, que Hegel acababa de entregar entonces una parte de su manuscrito. Esa parte no comprendía el prólogo, que fue enviado al final de todo, sino la fenomenología de la consciencia, de la autoconsciencia y de la razón. Pero faltaba todavía una parte considerable de la obra, que constituye una verdadera filosofía del espíritu, y que comprende el Espíritu propiamente dicho, la Religión y el Saber absoluto. Esa parte fue enviada por entregas al editor durante el mes de octubre de 1806. Después siguió el manuscrito del prólogo en enero de 1807 y los primeros ejemplares de la *Fenomenología* empezaron a circular en abril del mismo año.[5] El corte en el manuscrito de la *Fenomenología*, corte que corresponde al capítulo sobre el espíritu, explica sin duda un hecho que ha sorprendido a todos los editores de la obra: mientras que en la primera parte de la *Fenomenología* hay una indicación del propio Hegel sobre la división tripartita del contenido —A) Consciencia, B) Autoconsciencia y C) Razón—, no ocurre lo mismo en la segunda parte. Los editores, para establecer una correspondencia con la «Fenomenología» de la *Enciclopedia* han completado esa falta de indicaciones subdividiendo la parte titulada Razón de la forma siguiente: C (AA) Razón, (BB) Espíritu, (CC) Religión, (DD) Saber absoluto; sin embargo, junto a esa división tripartita el propio Hegel seguía un orden de los fenómenos espirituales expresado así: 1. Certeza sensible. 2. Percepción. 3. Entendimiento (los tres momentos agrupados bajo el título general A (Consciencia). 4. Autoconsciencia (B). 5. Razón (C). 6. Espíritu. 7. Religión. 8. Saber absoluto, sin que los últimos fenómenos

menología del espíritu como sistema de filosofía. Hegel anuncia para el semestre de invierno 1805-06: *a) Logicam et metaphysicam sive philosophiam speculativam, praemissa Phaenomenologica mentis ex libri sui: «System der Wissenschaft» proxime proditura parte prima... b) Philosophiam nature et mentis ex dictatis...*

5. Como es sabido, Hegel terminaba su trabajo en la noche que precedió a la batalla de Jena. Así se lo escribe a Schelling el primero de mayo de 1807.

—razón espíritu, religión y saber absoluto— correspondan efectivamente a un tercer momento único, opuesto a los dos primeros.[6]

La pregunta sobre si la *Fenomenología* es una introducción al sistema o es una parte del sistema se ha planteado siempre. La respuesta no parece ofrecer dudas a Haering: en principio debía haber sido una introducción, pero en el transcurso mismo de su elaboración se convirtió en una parte del sistema. Pero ¿por qué Hegel, que siempre había ironizado sobre la posibilidad de una introducción a un sistema vivo, se vio abocado a publicar una? Sin duda por razones pedagógicas, porque se había dado cuenta de que no podía empezar bruscamente por el saber absoluto, sino que era necesario llevar a la consciencia común hasta la ciencia.[7] Esta introducción, naturalmente, no podía ser más que una Fenomenología del espíritu que reprodujera en líneas generales el propio itinerario de la juventud de Hegel. En oposición a Schelling, que partía de la filosofía de la Naturaleza, Hegel debía poner de manifiesto claramente su originalidad partiendo de los fenómenos espirituales.

En el sistema definitivo, la *Fenomenología,* como introducción al sistema y primera parte de la ciencia, desaparecerá; su alcance disminuirá para pasar a ser solamente un momento particular del desarrollo de la filosofía del espíritu. Hegel experimentará cierto embarazo al hablar más adelante de esta obra que, en cambio, nos parece la más genial.[8] En la carta que acompaña el envío de la obra a Schelling, escribe: «Al fin he terminado mi obra, pero incluso a la hora de entregar ejemplares a mis amigos aparece la misma confusión funesta que ha dominado la publicación y la impresión y hasta, en parte, la composición.»[9] Lo que sorprenderá a los comentaristas es ver desaparecer de la fenomenología del sistema los capítulos sobre el espíritu y la religión, que constituían precisamente la segunda mitad de la obra de Jena, que, según Haering, sólo se entregó al editor más tarde. ¿Hay realmente un corte en la obra de 1807 con lo que los capítulos sobre el espíritu y la religión constituirían un desarrollo que no pertenece a la introducción en el sentido estricto del término? Es

6. Resulta un tanto pueril querer hallar a toda costa en cada contenido del pensamiento hegeliano la división tripartita. El esquema tesis-antítesis-síntesis, que en principip fue una esquema dialéctico vivo, se convirtió finalmente, en la *Enciclopedia,* en un método pedagógico. Pero en los primeros ensayos hegelianos se halla a menudo junto al movimiento dialéctico, que se organiza necesariamente en tres tiempos, una serie de «fenómenos» que resulta difícil reducir a ese esquema. La *Fenomenología* se presenta a la vez como tesis (Consciencia) — antítesis (Autoconsciencia) — síntesis (Razón) y como una serie de «fenómenos» espirituales numerados del 1 al 8.

7. Hegel se explica y se justifica ampliamente sobre este punto en el *Prólogo* (*Phénoménologie,* I, pp. 24-25).

8. Ya hemos indicado que, en la nueva edición de la *Fenomenología,* que Hegel preparaba en el momento de su muerte, la mención *Primera parte de la Ciencia* desaparecía en la expresión *como la primera parte de la Ciencia* (*Phénoménologie,* 1, p. 25).

9. Carta a Schelling, Bamberg, 1 de mayo de 1807.

muy posible que la intención de Hegel cambiara a lo largo de la redacción de su trabajo, pero la importancia que había concedido a algunos capítulos de la primera parte, a la observación de lo orgánico, a la fisiognómica y a la frenología no le permitían el lujo de volver atrás; se veía obligado, casi en contra de su voluntad, a escribir no solamente una *Fenomenología de la consciencia*, sino también una *Fenomenología del espíritu* en la cual todos los fenómenos espirituales fueran estudiados en su aspecto fenomenológico. J. Hoffmeister señala justamente: «Con el capítulo titulado *la actualización de la autoconsciencia racional por sí misma*,* la tendencia a ir hacia el espíritu objetivo es ya tan fuerte que en lo sucesivo no puede haber pausa alguna en el curso de la presentación de las figuras del mundo en las cuales solamente la autoconsciencia puede llegar a su verdad.» [10] Es como una exigencia interna que empuja a la razón individual a convertirse en un momento para sí misma como espíritu y al espíritu a descubrirse con espíritu para sí en la religión: El método de la *toma de consciencia* que ha dominado todo el desarrollo de la consciencia se extiende a todos los fenómenos del espíritu y la *Fenomenología de la consciencia individual* pasa a ser necesariamente *Fenomenología del espíritu en general.*

¿Quiere esto decir que tal transformación no plantea ningún problema? El hecho de que Hegel haya podido presentar todo su sistema en la forma de una *Fenomenología del espíritu* —que trata tanto del desarrollo de la consciencia individual como del saber de la Naturaleza, del desarrollo del espíritu objetivo al tiempo que de la religión— antes de alcanzar el saber absoluto, parece indicar claramente que hay una cierta ambigüedad en la interpretación del hegelianismo. ¿Qué relación existe entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica ontológica*, publicada luego por el mismo filósofo? Intentaremos abordar ese problema en la conclusión de nuestro estudio, inspirándonos en el capítulo final de la *Fenomenología* sobre el Saber absoluto, pero en el fondo resultará casi insoluble porque nos va a conducir a preguntarnos si la filosofía de Hegel es en sí misma una Fenomenología o una Ontología; no cabe duda de que es ambas cosas, pero, ¿cuál es el auténtico proceso, el origen del hegelianismo? ¿Es independiente la Lógica hegeliana de toda Fenomenología? [11]

* Edición castellana de la *Fenomenología del Espíritu*, págs. 208-230. La versión de W. Roces es: «*La realización de la autoconsciencia racional por sí misma.*» (*N. del T.*)

10. J. Hoffmeister, en la *Introducción a la Fenomenología* (4.ª ed. 1937) ya citada, p. XXXIV.

11. La *Fenomenología* de 1807 contiene la presentación —en cierto sentido— de todo el hegelianismo. El propio Hegel lo dice al final de esta obra (*Phénoménologie*, II, p. 310): «A cada momento abstracto de la Ciencia corresponde una figura del espíritu fenoménico en general.» En la *Fenomenología* los momentos del saber, y *todos* los momentos del saber, se presentan «según la oposición interna», es decir, la del *para-sí* y el *en-sí*, de la certeza y de la Verdad. La *Fenomenología* es la Verdad en tanto que se aparece a sí misma o en tanto

II. *La Fenomenología en las obras posteriores.* Para poder entrar en el sistema que constituye la *Enciclopedia* y cuyas únicas tres partes son Lógica, Naturaleza y Espíritu, la *Fenomenología* de 1807 debía sufrir restricciones. Pierde precisamente los capítulos sobre el espíritu y la religión. Esta transformación se manifiesta en la *Propedéutica* de Nuremberg y luego en la *Enciclopedia.* Vamos a seguir en detalle esta transformación e intentar precisar las razones que dan lugar a ella.

a) En la *Propedéutica.* Como rector del instituto de Nuremberg Hegel se encontraba ante una tarea pedagógica particularmente delicada. Se trata de adaptar su pensamiento a una enseñanza que no era propiamente universitaria sino de iniciación. Su pensamiento, como ha dicho Niethammer, debía tomar una forma más accesible y más popular.[12] Estas consideraciones pedagógicas influyeron siempre sobre la formación y el desarrollo de su sistema. Hegel pensó ante todo para él mismo, era más «un visionario del espíritu» que un profesor. La primera lógica, la de Jena, es la historia de un pensamiento que se busca, se reemprende, sigue su propio camino sin preocuparse de una posible comunicación, sin someterse a una forma adaptada a la esenñanza; no constituye precisamente una exposición didática de lo que se denomina lógica. En Nuremberg tenía que presentar su lógica a jóvenes de quince años; no le era posible, por tanto, enseñarles directamente lo que para él es la lógica especulativa, una lógica del espíritu que es viva y que es dialéctica; no le quedaba más remedio que recoger la «materia osificada» de la antigua lógica, agarrarse a ella para intentar devolverle la vida y transformarla, para convertirla en una lógica dialéctica. Era preciso encontrar una mediación entre la antigua lógica y la lógica nueva, la suya. Consciente de esta transformación necesaria de la lógica, había escrito ya en el prólogo a la *Fenomenología:* «En cambio, en los tiempos modernos el individuo encuentra la forma abstracta ya preparada..., por ello la tarea actual no consiste en purificar al individuo del modo de la inmediatez sensible para hacer de él una substancia pensada y pensante, sino que consiste más bien en un trabajo opuesto: actualizar lo universal e infundirle el espíritu gracias a la supresión de pensamientos determinados y solidificados; pero resulta mucho más difícil hacer fluidos los pensamientos solidificados que dar fluidez al ser-ahí sensible.» [13] Con una forma mucho más accesible que la que encontramos en los trabajos preparatorios de Jena, Hegel presentará en 1812 esta lógica espiritual, que no es la lógica formal, que no toma

---

que el concepto se divide y «se representa según la oposición interna» (*Cf.* nuestro capítulo final «Fenomenología y Lógica»; *Cf.* la cita de D. Fr. Strauss. «Los escritos póstumos de Hegel son únicamente cortes de la *Fenomenología...*», en la introducción de J. Hoffmeister, ya citada, p. XVI).

12. Carta a Niethammer del 10 de octubre de 1811.

13. *Phénoménologie*, I, p. 30 (*Fenomenología*, p. 24).

tal cual las determinaciones abstractas del pensamiento, sino que las capta en su movimiento y en su devenir. Las necesidades pedagógicas le permitieron buscar y hallar esta mediación. Lo que para Hegel constituía una «espina clavada en la propia carne» era enseñar «el pensamiento abstracto sin el pensamiento especulativo».[14]

Así, pues, la lógica debe mucho a la enseñanza de Hegel en Nuremberg. Por lo que respecta a la *Fenomenología,* se trata ya de una obra que Hegel considera haber dejado atrás; todavía encontramos la mención a una «introducción al saber», que tiene el mismo objeto que la *Fenomenología* de 1807, en la *Doctrina del espíritu como introducción a la filosofía.* En esa última obra no aparece el nombre de Fenomenología, pero la tarea que Hegel se propone con esta doctrina del espíritu es la misma que la que se proponía en la *Fenomenología* de 1807: «Una introducción a la filosofía debe considerar particularmente las diferentes propiedades y actividades del espíritu por medio de las cuales se eleva hasta la ciencia. Ya que dichas propiedades y actividades espirituales se presentan en una necesaria conexión, este autoconocimiento constituye igualmente una ciencia.»[15] Encontramos aquí la idea de la *Fenomenología,* que sería a la vez una introducción a la ciencia y una ciencia particular, pero esto nos lleva a preguntar cuáles son las diferencias entre esta ciencia y la psicología en el sentido general del término, que va a tener un puesto en la totalidad del sistema filosófico.

En cuanto al contenido, Hegel recoge en la propedéutica, en una forma muy esquemática, los tres primeros momentos de la *Fenomenología* de 1807 —la consciencia, la autoconsciencia, la razón—, pero el desarrollo de la autoconsciencia en la *Fenomenología* (estoicismo, escepticismo, consciencia desgraciada), los desarrollos de la razón como razón observante y como razón activa, han desaparecido. También han desaparecido las divisiones sobre el espíritu y la religión; la consciencia, dice ahora Hegel, se divide en tres estadios principales: *a)* la consciencia de los objetos abstractos incompletos, *b*) la consciencia del mundo del espíritu finito, *c)* la consciencia del espíritu absoluto. Pero esta indicación que, al parecer, nos llevaría al espíritu y a la religión de la *Fenomenología,* no es profundizada. Únicamente se desarrolla la consciencia de los objetos abstratcos o incompletos, es decir, la consciencia propiamente dicha, la autoconsciencia y la razón.

El problema que Hegel se plantea ahora, según parece, es el de la relación de su *Fenomenología* con la psicología. Ya en el prospecto que sobre su *Fenomenología* daba en octubre de 1807, afirmaba de su obra: «Considera la preparación para la ciencia desde un punto de vista que hace de ella una ciencia nueva. La *Feno-*

14. *Cf.* la *Propedéutica* de Nuremberg, publicada en la edición Lasson de las Obras de Hegel, XXI, p. XVII de la *Introducción* de Hoffmeister.
15. *Propedéutica,* ed. Lasson, XXI, p. 14.

menología del espíritu debe sustituir a las explicaciones psicológicas o a las discusiones más abstractas sobre el fundamento del saber.»[16] En el corto capítulo titulado «Las leyes lógicas y psicológicas» se encuentra una breve crítica de la psicología empírica o de la psicología de las facultades. Pero, ¿es la *Fenomenología* una introducción a la filosofía del espíritu, o es ella misma esta filosofía del espíritu?

Hegel escribe a Niethammer: «Divido la exposición de la psicología en dos partes: 1a. la del espíritu manifestándose; 2a. la del espíritu en sí y para sí; en la primera trato de la consciencia de acuerdo con mi *Fenomenología del espíritu,* pero solamente en las tres primeras etapas de dicha *Fenomenología:* consciencia, autoconsciencia y razón.»[17] El texto nos muestra claramente el esfuerzo de Hegel por constituir una filosofía del espíritu que no sea ya solamente fenomenología, sino que se integre en su sistema. Se distingue ahora la consciencia del espíritu del propio espíritu en sí y para sí, que constituirá el objeto de la psicología *stricto sensu.* La *Fenomenología* desempeña, por tanto, el papel de una introducción, pero amputada de los desarrollos que seguían al capítulo sobre la razón va a pasar a ser solamente un momento particular en el sistemático encadenamiento de los conocimientos que ofrece la *Enciclopedia.*[18]

b) La Fenomenología en la Enciclopedia. En la primera enciclopedia, la de Heidelberg, esta introducción a la filosofía desapareció completamente. El nombre de fenomenología es conservado, pero se aplica a una particular división de la filosofía del espíritu subjetivo. La fenomenología como teoría de la consciencia se sitúa entre la antropología, cuyo objeto es el alma, y la psicología, cuyo objeto es el espíritu. Estudiaremos rápidamente, siguiendo la enciclopedia de 1871, esta definitiva ubicación de la fenomenología en el sistema. Los tres grandes momentos del sistema son el Logos, la Naturaleza y el Espíritu. Pero el propio espíritu subjetivo empieza por ser Naturaleza, es el alma que todavía no diferencia nada de sí mismo, que para nosotros solamente es el reflejo de los acontecimientos del mundo y los lleva en él.

El alma es el espíritu *en sí,* no es todavía el espíritu para sí. Para el devenir es necesario que el alma se convierta en consciencia. El paso del alma a la consciencia es la verdad de una dialéctica que todavía es una dialéctica de la Naturaleza, la del

16. Publicado por J. Hoffmeister en la introducción a la *Fenomenología* ya citada, p. XXXVII.

17. Carta a Niethammer, citada en la introducción de J. Hoffmeister a la *Propedéutica,* XXI, p. XIX.

18. Mientras que la *Fenomenología* de 1807 presenta todas las figuras *(Gestalten)* del espíritu, incluida la Razón *(Vernunft)* desde el lado del para-sí, la *Fenomenología* en las obras posteriores presentará únicamente el paso de la consciencia a la razón. La razón será entonces la Verdad en sí y para sí que se desarrollará como tal.

sueño. El alma hundida en sí misma es el espíritu dormido, pero el despertar del alma es en su verdad la consciencia de su contenido, como de un mundo que se ha hecho externo para él: «el alma se separa de su contenido, que para ella es el mundo», lo otro. Entonces el alma ya no es más que la certeza de sí; su Verdad se le ha hecho algo distinto de sí, otro, un objeto.[19]

La consciencia es entonces el objeto de una ciencia particular: la fenomenología, que se opone a la antropología y prepara la psicología, *stricto sensu.* En esta fenomenología el yo tiene la certeza abstracta de sí mismo, es para sí, pero esta certeza se opone a la presencia de un objeto, de algo distinto al yo, a un otro. Se trata, dice Hegel, de la reflexión que es para sí, no ya la identidad inmediata del alma, sino su identidad ideal: «El yo es la luz que pone de manfiesto a sí mismo y a lo otro.» Sin embargo en esta forma el espíritu no es en sí y para sí, sino solamente el espíritu que aparece, que se manifiesta a sí mismo: «El espíritu como la consciencia es solamente la aparición del espíritu.»[20]

Para el yo reflejado así en sí mismo lo que cambia es el objeto; el progreso dialéctico es, por tanto, un progreso en el objeto mismo. La dialéctica fenomenológica es una dialéctica de la experiencia; pero para nosotros la consciencia misma cambia con su objeto. El espíritu como consciencia tiene la función de hacer su manifestación idéntica a su esencia. El yo debe elevar su certeza a la Verdad, y las etapas de esa elevación son: la consciencia, que es consciente de un objeto —el objeto es un otro en general—, la autoconsciencia, en la cual el objeto es el yo y, finalmente, la unidad de la consciencia y la autoconsciencia, la razón, en la cual el objeto es tanto yo como objeto: «El espíritu ve el contenido del objeto como a sí mismo y a sí mismo como determinado en sí y para sí.»[21] La Razón es el concepto del espíritu; la verdad que se sabe a sí misma, que no está ya separada de la certeza de sí, es el espíritu en sí y para sí.

A su vez el espíritu, unidad del alma y de la consciencia, constituye el objeto de una psicología que conduce al espíritu objetivo, espíritu que no es ya únicamente interno, sino que se ha convertido en un mundo espiritual existente como instituciones morales y políticas, como los pueblos y los Estados, la historia del mundo. Finalmente, la unidad del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo es el espíritu absoluto que se revela como Arte, Religión y Filosofía.

Hemos indicado esquemáticamente el movimiento del sistema hegeliano. Se ve ya que la fenomenología no es en él una introducción al sistema, sino una parte de la filosofía del espíritu, la que corresponde al momento de la consciencia del espíritu

19. HEGEL, *Werke*, ed. Lasson de la *Enciclopedia*, V, p. 369.
20. *Ibid.*, p. 370.
21. *Ibid.*, p. 371.

manisfestándose como objeto. Ello no obstante, el propio Hegel indica que esta parte es particularmente importante en la historia de la filosofía cuando presenta la *Fenomenología* como la filosofía de Kant y de Fichte que no se han elevado por encima de la consciencia y, por consiguiente, se han mostrado incapaces de superar la dualidad inherente a la consciencia, la de sujeto y objeto, de la certeza y de la verdad, del concepto y del ser: «Puede considerarse a lo sumo que la filosofía kantiana toma el espíritu como consciencia, contiene esencialmente determinaciones de la fenomenología, pero no de la filosofía del espíritu.»[22] Considera el yo como en relación con un más allá que en su determinación abstracta se denomina cosa en sí y sólo de acuerdo con esta finitud es como capta tanto la inteligencia cómo la voluntad. No hay duda de que en la *Crítica del juicio* Kant se eleva hasta alcanzar una Idea de la Naturaleza y del Espíritu, pero tal idea sólo tiene una significación subjetiva y, por tanto, es sólo una manifestación, no la verdad que se sabe a sí misma en sí y para sí.

La fenomenología, introducción general a todo el sistema del saber absoluto, pasa a ser un momento particular del sistema, el momento de la consciencia, al mismo tiempo que pierde una parte de su contenido. La consciencia pertenece al espíritu subjetivo, pero hay además un espíritu objetivo que se eleva por encima de la consciencia y un espíritu absoluto en el Arte, la Religión, la Filosofía, que no es solamente la manifestación de lo verdadero, sino lo verdadero mismo.

Sin embargo, en nuestra opinión, no es casualidad el hecho de que Hegel haya presentado toda su *Filosofía del espíritu* —subjetivo, objetivo y absoluto— bajo la forma de una *Fenomenología del espíritu.* En el espíritu objetivo, el espíritu se aparece todavía a sí mismo en forma de historia y en el espíritu absoluto se aparece a sí mismo como el espíritu en sí y para sí. Esta automanifestación, que es esencial para el espíritu, hace de la *Fenomenología* algo más que un momento particular del sistema. Se concibe que una filosofía del espíritu en el sentido más amplio del término sea una filosofía de la vida de la consciencia, de su devenir, y que la consciencia ponga en ciertos aspectos de manifiesto todo el contenido del espíritu. La consciencia debe convertirse en consciencia del espíritu, tomar consciencia de que su objeto es el espíritu, es decir, ella misma. La Verdad, en el Saber absoluto, no es la verdad abstracción hecha de la certeza, como la certeza es sólo abstracta sin su verdad, sino que es la verdad que se sabe a sí misma, que es certeza de sí, es decir, consciencia. La presentación del espíritu en una forma fenomenológica como manifestación del espíritu en sí mismo, en el devenir de la consciencia, debía parecer a Hegel en 1806 muy

22. *Ibid.*, p. 370.

importante por cuanto que había de afirmar contra Schelling que lo verdadero no es solamente substancia, sino sujeto. No nos parece dudoso que haya ahora una oposición entre la *Fenomenología del espíritu,* que es el devenir del espíritu para la consciencia, devenir en realidad inacabado, ya que para la consciencia el movimiento de transcender es esencial, y un sistema acabado de la verdad, un saber absoluto, donde la consciencia es efectivamente transcendida; creemos, en cambio, que tal oposición se podría poner de manifiesto en el seno mismo del sistema hegeliano, en su filosofía de la historia o en su filosofía del espíritu absoluto. Si es cierto que el espíritu es historia y que la *toma de consciencia* es esencial para el devenir del espíritu, parece imposible excluir completamente la fenomenología. En realidad se trata de un momento que presenta el riesgo de absorber en él a todo lo demás.

III. *La organización de la Fenomenología en la obra de 1807.* Antes de estudiar más detalladamente la *Fenomenología del espíritu,* tal como se presenta en la obra de 1807, quisiéramos dar de ella una visión de conjunto, mostrando así la unidad de la obra, a pesar de la importante ruptura que, al parecer, se presenta entre la primera parte —la que corresponde a una fenomenología de la consciencia en el sentido restringido del término y que será la única conservada en el futuro sistema— y la segunda parte —la que corresponde a una fenomenología del espíritu en el sentido hegeliano de la palabra, espíritu finito de una parte como espíritu objetivo, espíritu absoluto de otra parte como religión (y también arte en ciertos aspectos; aunque el arte se halla englobado en la religión) y como filosofía (saber absoluto).

Los tres primeros momentos de la *Fenomenología* —consciencia, autoconsciencia y razón— son, podría decirse, la base de todos los desarrollos ulteriores; su dialéctica volverá a encontrarse con una forma más concreta en el seno mismo de la razón, en la oposición entre razón observante y razón activa. Lo que llama Hegel «actualización de la autoconsciencia racional por su propia actividad» no es otra cosa que el desarrollo repetido de la autoconsciencia en el elemento de la razón. «En efecto, lo mismo que la razón observante repite en el elemento de la categoría el movimiento de la consciencia, es decir, la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, así también la razón ha de recorrer nuevamente el doble movimiento de la autoconsciencia y de la independencia, ha de pasar a la libertad de la autoconsciencia.» [23] La síntesis viva de la consciencia y de la autoconsciencia se realiza una vez más en este nuevo elemento y con una forma más concreta. Es el capítulo* que Hegel denomi-

23. *Phénoménologie,* I. p. 289.

* Es el capítulo que en la edición castellana de la *Fenomenología* ocupa las págs. 231-258 con el título de: «La individualidad que es para sí real (*reell*) en y para sí misma». (*N. del T.*)

na «la individualidad que se sabe real en y para sí misma».[24] Finalmente, el espíritu corresponderá a la consciencia, mientras que la religión será autoconsciencia del espíritu que se opone todavía al espíritu real.[25] Por ello, en el saber absoluto, donde Hegel resume y reorganiza todos sus desarrollos anteriores para llevarlos a su término, el problema que va a plantearse será, efectivamente, el de una conciliación dialéctica entre la consciencia y la autoconsciencia: «Esta reconciliación de la consciencia con la autoconsciencia se muestra así como producto en un doble sentido, la primera vez en el espíritu religioso, la segunda vez en la consciencia misma como tal.»[26]

Ya se ve que los primeros momentos de la *Fenomenología* son los mismos términos con que opera Hegel; la consciencia en el sentido restringido del término es el espíritu en tanto que en el análisis de sí mismo retiene y fija el momento según el cual es en sí mismo una efectividad objetiva en el elemento del ser, hace abstracción de que esta efectividad es su propio ser para sí, «fija, en cambio, el otro momento del análisis de acuerdo con el cual su objeto es su ser para sí y entonces es autoconsciencia».[27]

La consciencia, la autoconsciencia y la razón son, por tanto, abstracciones del espíritu, única realidad concreta, se deben «al hecho de que el espíritu analiza». «Esta acción de aislar tales momentos presupone el espíritu y subsiste en él; o existe solamente en el espíritu, que es la existencia.»[28] Este texto nos muestra claramente que no se trata ya de considerar la consciencia, la autoconsciencia y la razón como si se sucedieran regularmente en el tiempo. Más bien, son tres *componentes* del espíritu que pueden estar aislados, desarrollándose entonces temporalmente cada uno por su cuenta, de manera que conduzcan a los otros momentos. Pero con ello acabamos de descubrir uno de los procedimientos de Hegel, modo de proceder que resulta esencial señalar desde ahora. La *Fenomenología* va de lo abstracto a lo concreto, asciende a desarrollos cada vez más ricos, pero que siempre reproducen en sí mismos los desarrollos anteriores, dándoles una nueva significación. Cada uno de los conceptos utilizados por Hegel es tomado de nuevo, refundido y, por decirlo así, repensado en un estadio superior del desarrollo. Esta repetición de todos los momentos abstractos que se enriquecen progresivamente es característica de la manera misma de pensar de nuestro filósofo, hasta tal punto que él mismo experimenta la necesidad de volver continuamente atrás y resumir las etapas ya franqueadas para mostrar que volvemos a encontrarlas con

24. *Phénoménologie*, I, pp. 322 y ss. (*Fenomenología*, pp. 231 y ss.).
25. *Phénoménologie*, II, p. 206.
26. *Phénoménologie*, II, p. 298 (*Fenomenología*, p. 464).
27. *Phénoménologie*, II, p. 11 (*Fenomenología*, p. 260).
28. *Phénoménologie*, II, p. 11 (*Fenomenología*, p. 260).

un sentido nuevo. Hemos citado el texto de la «Razón» en el cual Hegel muestra que en el elemento de la razón vuelve a hallarse el desarrollo de la consciencia y de la autoconsciencia, y luego el texto del «Espíritu» en el cual estos momentos no son ya más que abstracciones, magnitudes evanescentes. «Desde el instante en que el espíritu, la reflexión de estos momentos sobre sí mismos ha sido planteada, nuestra reflexión puede rememorarlos desde este punto de vista.»[29]

Este modo hegeliano de proceder hace de la *Fenomenología* un verdadero sistema orgánico. Cuando se lleva a cabo un primer desarrollo nace un elemento nuevo, pero en ese elemento nuevo el desarrollo anterior se representa y adquiere una significación más rica y más concreta, y así sucesivamente hasta el término de la obra, que debe presentar toda la *Fenomenología* en su riqueza concreta, y esta riqueza pasa a ser a su vez un elemento simple en cuyo seno la ciencia vuelve a comenzar su desarrollo. El elemento del saber absoluto se convierte en elemento de la filosofía especulativa, particularmente de la lógica, y los momentos de la lógica corresponden en ciertos aspectos a los momentos de la fenomenología, sólo que aquí la diferencia como diferencia entre la consciencia y la autoconsciencia ya no se presenta, sino que se ha convertido en una diferencia inmanente al contenido, dejando de ser una diferencia en la aprehensión del contenido. Desde este punto de vista los tres términos de la dialéctica fenomenológica —consciencia, autoconsciencia y razón— serían propios de la *Fenomenología.* Claro está que en ese caso se puede uno preguntar lo que significaría entonces la distinción entre una «lógica objetiva» y una «lógica subjetiva».[30]

Consideremos los tres primeros momentos —*A*) Consciencia; *B)* Autoconsciencia; *C)* Razón— en su abstracción, es decir, antes de que hayan pasado a ser lo que son ya en sí, momentos del espíritu concreto. Será fácil ver por qué constituyen el armazón de toda la *Fenomenología.* ¿Qué significa la consciencia cuando se hace abstracción de la autoconsciencia? La oposición de la que parte la *Fenomenología* se puede expresar por medio de parejas diversas, todas las cuales enuncian la propia oposición en el problema del conocimiento. Se trata de la oposición entre sujeto y objeto, yo y mundo, consciencia y su correlato objetivo, certeza y verdad. En cuanto que es solamente consciencia el espíritu se dirige a un mundo que le es extraño, un mundo, por consiguiente, que es sensible y que el espíritu recibe pasivamente en él. Ese mundo lo siente, lo percibe, lo concibe según su

29. *Phénoménologie,* II, p. 11 (*Fenomenología,* p. 260). En nuestro índice analítico incluido al final del tomo II de la *Fenomenología* podrá verse este enriquecimiento del sentido de cada concepto en todas las etapas de la construcción hegeliana.

30. La *Ciencia de la Lógica* se divide en «Lógica objetiva» (Ser y Esencia) y «Lógica subjetiva» (Concepto...).

entendimiento *(Verstand)*. Tales son las tres subdivisiones de la consciencia que se pueden considerar como tres etapas concretas de su desarrollo. Toda consciencia sensible pasa a ser necesariamente consciencia perceptiva y toda consciencia perceptiva se convierte en entendimiento. Indudablemente, la consciencia es también autoconsciencia; al mismo tiempo que cree saber su objeto como su verdad, sabe su propio saber, pero todavía no toma consciencia como tal; aunque sea autoconsciencia para nosotros, no lo es aún para sí misma. En efecto, apunta únicamente al objeto, quiere llegar a la certeza del saber del objeto y no a la certeza de su propio saber. Esta orientación sobre el objeto es precisamente lo característico de la consciencia como tal y el punto de partida de la consciencia fenomenológica.

Naturalmente, el objeto no es para ella lo que es para el filósofo que ha llegado al saber absoluto, ni tampoco lo que es para la razón, es decir, para la ciencia, que se busca así misma en su propio objeto; el objeto aparece como algo completamente fuera de la consciencia, que no tiene más que hacer que recibirlo pasivamente. La certeza de poseer inmediatamente la verdad acogiéndola es característica de la fase que Hegel denomina certeza sensible. El objeto, la verdad está ahí, delante mío, y yo no tengo más tarea que aprehenderlo. Mi certeza es inmediatamente verdad y esta verdad no es autorreflexiva. El correlato de la consciencia no está más allá del saber y, sin embargo, es extraño a todo saber. Esta ingenua posición de la consciencia con respecto al mundo debe desaparecer y, sin embargo, en tanto que la consciencia es un momento del espíritu se vuelve a ella continuamente.[31] La consciencia no puede permanecer en esta certeza; debe descubrir la verdad y para ello hace falta que en vez de dirigirse hacia el objeto, se dirija hacia sí misma; hace falta que busque la verdad de su certeza, es decir, que pase a ser autoconsciencia, consciencia de su propio saber en lugar de ser consciencia del objeto. La verdad de la consciencia del objeto es la autoconsciencia, como establecerá la última subdivisión de la consciencia, el entendimiento.

Estudiaremos más particularmente el paso de la consciencia a la autoconsciencia en el capítulo dedicado al entendimiento;[32] pero lo importante ahora es señalar que la autoconsciencia —el momento opuesto a la consciencia— no se conoce a sí misma como resultado del movimiento anterior; se presenta bajo una forma concreta, como si hubiera olvidado el tránsito de la consciencia a la autoconsciencia. Cuando se desarrollan todos los momentos de la consciencia, siguiendo el itinerario fenomenológico, se llega al punto de vista del idealismo transcendental, a la perspectiva de que parte Fichte en su *Doctrina de la ciencia.*

31. A ella se vuelve incluso «conscientemente» en la filosofía sensualista del siglo XVIII (*cf. Phénoménologie*, II, p. 110).
32. II parte, cap. 3: «El entendimiento».

Creemos conocer un objeto fuera de nosotros (certeza), pero sólo nos conocemos a nosotros mismos (verdad de esta certeza). El realismo de la consciencia ingenua conduce al idealismo transcendental. Hegel escribe en forma metafórica: «Queda claro entonces que detrás del telón que debe ocultar el interior (de las cosas) no hay nada que ver, a menos que nosotros mismos penetremos detrás de él, tanto para ver como para que allí haya algo, que pueda ser visto»; [33] o como se ha dicho: «El interior de las cosas es una construcción del espíritu. Si intentamos levantar el velo que oculta lo real, no encontraremos allí más que a nosotros mismos, la actividad universalizadora del espíritu que llamamos entendimiento.» [34] Igualmente la ciencia empírica cree ocuparse de fuerzas reales, electricidad, atracción, etc., pero en realidad se ocupa de sí misma, se descubre a sí misma. El saber del mundo es un saberse. El yo se ha tomado a sí mismo como objeto dejando atrás al otro.

Pero esta autocerteza —la autoconsciencia en el sentido restringido del término— es nuevamente una abstracción, condensa en sí, con una forma concreta, la dialéctica anterior que ignora. El objeto está allí delante mío, no lo contemplo, lo tomo y lo asimilo. La originalidad de Hegel radica en considerar esta autoconsciencia como un segundo momento opuesto a la consciencia y seguir la dialéctica original. La consciencia no se experimenta como el yo en la reflexión del pensamiento científico, sino en sus impulsiones y en sus actualizaciones, en el movimiento de sus deseos. La consciencia apuntaba hacia el otro, la autoconsciencia se dirige hacia sí misma a través de lo otro, es *deseo*. No puede ser un yo más que oponiéndose a otro yo y encontrándose en él; precisamente bajo esa forma todavía elemental se desarrolla como autoconsciencia en las tres relaciones de la vida social primitiva (lucha por el reconocimiento, dominación y esclavitud). Con una forma más elevada, la autoconsciencia pasa a ser la consciencia de su independencia y de su libertad; pero como consciencia estoica debe experimentar la verdad de esta certeza en el escepticismo y la consciencia desgraciada.

Cuál iba a ser el sentido inmediato de estas últimas dialécticas sino que la autoconsciencia considerada abstractamente, como certeza, tiene por verdad aquello que ella misma la niega. Por eso la consciencia, que es consciencia de lo otro, vuelve a ser introducida en cierto sentido. La consciencia desarrallada para sí misma nos conducía a la autoconsciencia, la autoconsciencia desarrollada igualmente para sí misma nos hace regresar a la consciencia. En el primer caso la consciencia es en sí misma abstracta, universal, su contenido es lo único concreto, pero este contenido es para ella «lo otro». En el segundo caso se ha hecho concre-

33. *Phénoménologie*, I, pp. 140-141 (*Fenomenología*, p. 104).
34. Ch. Andler, «Revue de Métaphysique et de Morale», núm. especial dedicado a Hegel, julio-septiembre de 1931, p. 317.

ta, es para sí misma el contenido, pero se halla limitada en la individualidad, en el yo que aspira a la libertad sin alcanzarla verdaderamente. El mundo, el universo, sigue siendo externo para ella. Es únicamente en la figura de lo inmutable, en la consciencia desgraciada, cuando se realiza la unidad de lo universal y de lo singular. Pero esta unidad está más allá de la consciencia; en realidad se trata de la unidad de la consciencia y de la autoconsciencia que se realiza en un tercer momento, el de la razón.

«La razón es la certeza que la consciencia tiene de ser toda realidad»,[35] es la síntesis dialéctica de la consciencia y de la autoconsciencia. Como consciencia, es la consciencia del universo, del objeto, pero como autoconsciencia, es la consciencia del yo, del sujeto; es, pues, universal como la primera y singular como la segunda. Para la consciencia la realidad de las cosas era solamente objetiva en sí; para la autoconsciencia era solamente un medio con vistas a satisfacer sus deseos. El mundo era para ella, no en sí. La razón junta en una unidad orgánica esos dos momentos. En el ser-en-sí descubre su verdad; en el mundo de las cosas hace su propia experiencia. La razón es el idealismo, pero este idealismo antes de expresarse en una filosofía, por ejemplo, en Kant y luego en Fichte, es una realidad histórica, es también un dato concreto en el mismo sentido en que lo eran la consciencia y la autoconsciencia cuando se las consideraba aisladamente, es decir, cuando se olvidaba el paso de la una a la otra, cuando únicamente se tenía en cuenta el resultado como una nueva experiencia, lo que siempre hace la consciencia fenomenológica, la que hace la experiencia y no la que la rehace para repensarla.

El idealismo ha adelantado el resultado sin tener en cuenta su devenir; «el yo es toda la realidad», pero el devenir es esencial a la afirmación. El Renacimiento es la representación de este idealismo como fenómeno histórico, y todo el desarrollo de la ciencia moderna. Ello no obstante, en este elemento de la razón la consciencia y la autoconsciencia van a oponerse de nuevo en una forma más concreta y más profunda.

En el elemento de la razón la consciencia pasa a ser razón observante que toma en consideración la Naturaleza y se considera a sí misma desde un punto de vista científico; todavía cree buscar lo otro, pero lo que realmente busca ahora, en una etapa más elevada que la de la certeza sensible, es a sí misma. «La razón busca su otro, sabiendo que en ello no va a poseer nada distinto de sí misma, rastrea solamente su propia infinitud.»[36] Al término de esta búsqueda la razón se hallará a sí misma como un ser, como una *cosa*, observará la Naturaleza inorgánica y orgánica, la vida universal, se observará a sí misma en

35. *Phénoménologie*, I, p. 196 (*Fenomenología*, 143).
36. *Phénoménologie*, I, p. 204 (*Fenomenología*, 149).

tanto que autoconsciencia, en tanto que realización de la autoconsciencia en el cuerpo humano, como expresión (Fisiognómica) y como cosa muerta (Frenología). El extraño resultado al que llegará —y que a pesar de ello estaba implicado en su propia búsqueda— será una especie de materialismo. *La razón es una cosa;* es el ser, pero en este caso la autoconsciencia reaparecerá, en el elemento mismo de la razón, como negación del ser. La razón no es, se hace; niega el ser objetivo para ponerse a sí misma. Lo que se oponía inmediatamente como consciencia y autoconsciencia, se opone en lo sucesivo como razón teórica y razón práctica —conocimiento y acción.

El conocimiento es conocimiento del universo, es lo universal en la consciencia, pero la acción se presenta como acción de una autoconsciencia individual. Como ocurría ya en el caso de la autoconsciencia, el problema que aparece es el de las relaciones entre el yo subjetivo y el mundo, sólo que este yo y este mundo no tienen ya absolutamente el mismo sentido cuando uno y otro son planteados en lo que Hegel llama el elemento de la categoría; se han hecho más concretos: el yo está penetrado de razón, es un yo que *tiene* la razón aunque él mismo no sea todavía razón, y el mundo es el todo de los individuos que viven en una comunidad.[37] Aquí se presiente ya el espíritu que es la verdad de la razón; y resultaba imposible que Hegel detuviera el desarrollo fenomenológico después de la razón individual, puesto que todo el movimiento de la consciencia individual —que tiene la razón— estaba orientado hacia un mundo subjetivo y objetivo a la vez, hacia la comunidad espiritual, «el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo».[38] La fenomenología de la consciencia debía, por tanto, ampliarse como fenomenología del espíritu para que la consciencia pudiera pasar a ser consciencia del espíritu. En efecto, únicamente siendo autoconsciencia del espíritu puede ser saber absoluto.

La razón activa es la razón de una autoconsciencia singular que afronta el mundo (un mundo constituido por otras individualidades) pero que sabe también que esta oposición es aparente, justamente la oposición necesaria a la acción, y que ella debe encontrarse a sí misma en el ser por medio de dicha acción. Este individualismo abandona el punto de vista del conocimiento. La consciencia, por tanto, deja de ser universal. Hegel cita aquí los versos del primer *Fausto* de Goethe:

Desprecia el entendimiento y la ciencia
supremos dones concedidos a los hombres

La consciencia abandona la universalidad del saber para entregarse al espíritu de la tierra.[39]

37. *Phénoménologie,* II, p. 11 (*Fenomenología,* p. 261).
38. *Phénoménologie,* I, p. 154.
39. *Phénoménologie,* I, p. 298 (*Fenomenología,* p. 214).

Lo que así busca la consciencia singular opuesta a la consciencia universal es volver a encontrarse a sí misma en el Ser, definición de la felicidad que no tiene la vulgaridad de la definición de la Aufklärung o de la de Kant, pero que en principio no es más que una aspiración de la consciencia singular. Ahora bien, la consciencia singular es igualmente, aunque no lo sepa, consciencia universal y, por tanto, debe probar en la búsqeda de su felicidad singular un destino que le revela lo que ella es. El mundo aparece como extraño, la consciencia se enfrenta con una dura necesidad, no se reconoce a sí misma en lo que ocurre. Tal es precisamente la noción de destino; y, sin embargo, el destino es ella misma, pero ella misma ignorándose. Renunciando a su felicidad singular, quiere transformar el mundo, trabajar por el bienestar de la Humanidad, como el héroe de la obra de Schiller, Karl Moor, quien expresa las reivindicaciones del corazón contra las instituciones existentes. Pero este héroe es un jefe de bandidos. La consciencia experimenta así en la realidad la contradicción que existe en sí misma, pretende entonces reformarse, renunciar a sus apetencias singulares y crear a su alrededor el reino de la virtud. Pero ese quijotismo choca con el orden del mundo, y la consciencia, finalmente, debe aprender que «el curso del mundo no era tan malo como parecía».[40]

A partir de aquí la razón activa debe unirse a la razón observante. La síntesis del ser y de la acción, que reproduce en este nuevo estadio la primera síntesis de la consciencia y de la autoconsciencia que era la razón, se nos presenta en el capítulo que Hegel intitula «La individualidad que se sabe real en sí y para sí misma». Esta individualidad se opone ya a lo universal para negarlo, no es tampoco la consciencia inactiva de lo universal, la sola razón contemplativa, sino que es «la compenetración del ser-en-sí y del ser-para-sí, de lo universal y de la individualidad; la operación es en sí misma su propia verdad y su realidad efectiva; y la presentación o la expresión de la individualidad representa para esta operación un fin en sí y para sí mismo».[41] Una vez más se realiza la síntesis de la certeza y de la verdad, pero una vez más también aparece como ilusoria. La dialéctica vuelve a empezar; es la «cosa misma» *(die Sache selbst)* la que da honestidad a esta razón. Pero la «cosa misma» es abstracta porque es la razón de la individualidad y no la razón que se realiza en un mundo espiritual como tal; la cosa misma vincula en tanto que *racionalidad objetiva* al individuo con otros individuos, con la Humanidad; pero es también la cosa de la pasión, del interés; la división del yo y del mundo ha pasado a ser inmanente al yo. Desde el principio del capítulo sobre «la actualización de la autoconsciencia por su propia actividad», Hegel tiende hacia el espíritu, que no es solamente la

40. *Phénoménologie,* I, p. 320 (*Fenomenología,* p. 229).
41. *Phénoménologie,* I, p. 323 (*Fenomenología,* p. 231).

razón individual, sino que es la verdad de la razón, es decir, la razón efectiva, realizada en un mundo del que es manifestación auténtica. Uno puede darse cuenta de ello relacionando ciertos pasajes de la introducción a este capítulo y comparándolos con otros del principio de la parte dedicada al espíritu. «Así, pues, en un pueblo libre la razón es realizada efectivamente como presencia del espíritu viviente.»[42] «Sin embargo, la autoconsciencia, que sólo es espíritu inmediatamente y en el sentido del concepto, ha salido de esta dichosa condición que consiste en haber alcanzado su destino y vivir en él, o mejor no ha alcanzado todavía esa felicidad, que de ambas maneras puede decirse, efectivamente.»[43]

Todas las dialécticas precedentes conducen, por tanto, a la substancia ética, es decir, al espíritu real o, si se considera que esta substancia ética se disuelve en las consciencias individuales, conducen a una consciencia de esa substancia, un momento que en el mundo moderno se presenta como la *moralidad*, en oposición al *ethos*, al estado inmediato de la vida de un pueblo. La «cosa misma», la consciencia de la moralidad, no es, en tanto que individual, más que una abstracción. La verdad es el mundo en el cual la «cosa misma» es el sujeto concreto: el espíritu.

La segunda parte de la *Fenomenología* se diferencia de la primera en que, como hemos dicho, coincide con un cierto desarrollo histórico y no expone únicamente momentos que en sí mismos no serían más que abstracciones, sin su reflexión en la unidad. Hegel lo dice con claridad al comienzo del capítulo sobre el espíritu: «Sin embargo, estas figuras se diferencian de las figuras precedentes en que son espíritus reales, efectividades auténticas, y en vez de ser solamente figuras de la consciencia, son figuras de un mundo.»[44] Ahora el individuo no es ya individuo abstractamente singular, sino que es individuo que resulta ser un mundo.

El desarrollo del espíritu se realiza en tres etapas que coinciden con momentos de la historia del mundo. El espíritu —la razón que se realiza— es en principio la única substancia inmediata, pero todavía no se ha elevado a la autoconsciencia. La primera etapa, denominada por Hegel *«el espíritu verdadero»*, corresponde a la ciudad antigua. La verdad —la objetividad— empuja en este caso hacia la certeza. El espíritu no se sabe todavía a sí mismo, se halla en el elemento del ser. En el seno de este organismo ético —que fue el ideal de la juventud de Hegel y que, en Jena, algunos años más tarde, describiría todavía en el *System der Sittlichkeit*— se reproducen las oposiciones de la consciencia y la autoconsciencia, pero siempre con un sentido nuevo. La autoconsciencia se halla vinculada al en sí del

42. *Phénoménologie*, I, p. 292 (*Fenomenología*, p. 210).
43. *Phénoménologie*, I, p. 292 (*Fenomenología*, p. 211).
44. *Phénoménologie*, II, p. 12 (*Fenomenología*, p. 260).

individuo, pero el individuo no existe todavía como en sí universal, encarna únicamente una de las dos leyes en que se divide la substancia siguiendo la dualidad de la consciencia: la ley humana, la del Estado, que se manifiesta a la luz del día, y la ley divina, y la de la familia, que, todavía inconsciente, ata al individuo a la substancia materna. Esta dualidad se convierte en una oposición trágica en la acción, pero la acción es necesaria y es gracias a ella como el en sí de la autoconsciencia sale de su obscuridad y se hace efectivo.

Al mismo tiempo el conflicto de las comunidades éticas da lugar a un Imperio, ya que las comunidades estaban todavía en una unidad con la Naturaleza, en la cual los individuos pierden su vínculo con su substancia. Toda la substancia pasa por completo a ellos. Se convierten en *personas.* «La unidad universal a la cual retorna la viva unidad inmediata de la individualidad y de la substancia es la comunidad sin espíritu que ha dejado de ser la substancia de los individuos sin saberlo ella misma y en la cual éstos valen ahora de acuerdo con su singular ser-para-sí como esencias autónomas y substancias. Lo universal fragmentado en átomos que constituyen la absoluta multiplicidad de los individuos —este espíritu muerto— es una igualdad en la que todos valen como cada cual, como persona.»[45] Este momento corresponde en la historia al Imperio romano.

La autoconsciencia de la persona se opone a la consciencia de la esencia y desde ese momento el espíritu inmediato se quiebra en dos mundos, el mundo de la cultura y el de la fe. En el mundo de la cultura, la persona abstracta debe formarse a sí misma para convertirse en una persona concreta. Esta formación es el mundo de la alienación; el espíritu se realiza por medio de la renuncia a la persona —e inversamente, la persona obtiene una realidad concreta y efectiva por medio de su propia alienación. Esta formación en el elemento de la alienación corresponde al mundo moderno y da lugar a la Revolución Francesa.

Al mundo de la alienación se opone el mundo de la *esencia,* el mundo de la fe; pero la fe no está libre de la alienación en tanto que se opone a ella. El mundo de la fe representa una huida de la realidad: «El espíritu que se ha convertido en un extraño para sí mismo en el mundo efectivo se refugia en un objeto que concilia todo lo que se halla en oposición en el mundo real, pero que al mismo tiempo se opone a dicho mundo real.» La división en un *más acá* y un *más allá* es característica de este momento del desarrollo del espíritu y da lugar a un conflicto entre la fe y la pura intelección. La fe es la consciencia que el espíritu tiene de sí mismo, pero como esencia, como reposo positivo; la intelección es la autoconsciencia

45. *Phénoménologie,* II, p. 44 (*Fenomenología,* p. 283).

del espíritu, pero sólo como autoconsciencia, como negación de todo lo que es otro —y particularmente de la esencia. El conflicto entre la fe y la intelección —que corresponde a la Aufklärung, al período de la Ilustración— se acaba también con la Revolución Francesa; ya que, en esta experiencia de la historia del mundo, «los dos mundos son reconciliados, el Cielo desciende sobre la tierra».

A partir de aquí el espíritu, tras el fracaso de esta nueva experiencia, se hace consciente de sí mismo como espíritu. No es ya el espíritu verdadero del principio, solamente objetivo, sino el espíritu que tiene la certeza de sí mismo,[46] es la visión moral del mundo de Kant y de Fichte, el romanticismo y la filosofía alemana de la época de Hegel. El espíritu ya no es substancia, sino sujeto. Pasamos a otra esfera, la de la religión.

Claro está que las formas de la religión no suceden temporalmente a las del espíritu. La religión tiene, a su vez, una historia en la historia; no es ya el espíritu inmediato sino la autoconsciencia del espíritu, el espíritu absoluto, y esta autoconsciencia debe presentarse como objeto sin que ella misma se pierda. Tal es el sentido del desarrollo dialéctico de las religiones, desde las religiones naturales, en las cuales la autoconsciencia del espíritu se sabe solamente como substancia en los objetos de la Naturaleza o en las obras aún inconscientes del hombre, hasta la religión absoluta, que es la religión cristiana, pasando por la religión del arte. Una vez más en este desarrollo el movimiento dialéctico va de la substancia al sujeto, desde la verdad (objetiva) a la certeza (subjetiva). Se trata del sentido general de toda la *Fenomenología*, que procede por medio de una incesante *toma de consciencia*.

Pero la religión es la autoconsciencia del espíritu que se opone todavía al espíritu efectivo, como consciencia del espíritu verdadero. Autoconsciencia y consciencia se oponen una vez más en esta nueva forma. Su unidad, cuya significación habrá de ser desvelada, constituye el saber absoluto; también la filosofía de los tiempos nuevos tiene una historia en la historia. ¿Cuál es el sentido de esta nueva figura, no solamente por relación a la consciencia singular que accede al saber, sino también por relación al espíritu y a su desarrollo histórico, así como por relación a la religión? En esa pregunta radica, ciertamente, uno de los problemas más oscuros de la *Fenomenología*, y hay que confesar que los textos densísimos y muy abstractos sobre el saber absoluto apenas nos lo aclaran.

46. Lo cual, como mostraremos, no significa que Hegel renunciara en la *Fenomenología* a su teoría del Estado, tal como han creído algunos comentaristas, particularmente Rosenzweig. Sobre este punto, *cf.* la introducción a la V parte de la presente obra.

Segunda parte

LA CONSCIENCIA O LA GÉNESIS FENOMENOLÓGICA DEL CONCEPTO

Introducción

La dialéctica que Hegel presenta en la primera parte de su obra sobre la consciencia no es completamente diferente de la dialéctica de Fichte o de Schelling. Se trata de partir de la consciencia ingenua que sabe inmediatamente su objeto, o, mejor, cree saberlo, y mostrar que, en realidad, en el saber de su objeto la consciencia es autoconsciencia, saber de sí misma. Así, pues, el movimiento propio de esta dialéctica que se efectúa en tres etapas (consciencia sensible - percepción - entendimiento) es el que va desde la consciencia a la autoconsciencia. Sin embargo, el objeto de esta consciencia se convierte para nosotros en concepto (Begriff).[1] La diferencia con Fichte o Schelling radica en que Hegel no parte de la autoconsciencia, del yo = yo, sino que llega a ella pretendiendo seguir los mismos pasos de la consciencia no filosófica.

La autoconsciencia se mostrará, por tanto, como un resultado y no como un presupuesto. El movimiento general de la filosofía en los siglos XVII y XVIII corresponde en líneas generales a este desarrollo. Se trata de una filosofía que justifica o fundamenta una ciencia de la Naturaleza, pero que condujo a la reflexión crítica de Kant. En este sentido, el propio Kant empezó por una teoría del cielo, empezó por el saber de la naturaleza antes de reflexionar sobre ese mismo saber y mostrar que en el fondo era un cierto autosaber. Ello no obstante, el desarrollo de una filosofía de la Naturaleza, o del mundo, en una filosofía del yo representa un nivel superior al desarrollo que sigue Hegel en este capítulo sobre la consciencia. Lo que con más precisión corresponderá en la *Fenomenología* a ese paso histórico será el desarrollo de la razón buscándose a sí misma en el ser. Si la dialéctica de la consciencia prefigura ya en sus líneas generales el tránsito de una filosofía del mundo a una filosofía del yo —y ello principalmente en el capítulo final sobre el entendimiento—, se hace preciso señalar que se trata, para Hegel en este caso de un estudio más elemental. El objeto de la consciencia

1. De ahí el título que damos a esta parte de nuestra obra: *La génesis fenomenológica del concepto (Begriff)*. De la misma manera que la *Lógica* presenta una génesis ontológica del concepto en su primera parte —la lógica objetiva— así también la *Fenomenología* nos muestra cómo en el curso de sus experiencias la consciencia se convierte en concepto, es decir, la «Vida» o la «Autoconsciencia». Esta génesis es solamente *para nosotros*, que recogemos las experiencias de la consciencia.

no es todavía el objeto de la razón, no es calificado todavía como *mundo*; es el objeto en el estadio más simple, un objeto extraño a toda razón; en el punto de partida es solamente lo dado y nada más que lo dado. Por ello, la primera dialéctica, la de la certeza sensible, hace pensar más bien en los temas de la filosofía griega, en los de la filosofía platónica o del escepticismo antiguo, que Hegel había estudiado en un artículo aparecido en la revista de Schelling sobre *las relaciones entre el escepticismo y la filosofía*.[2] El segundo capítulo dedicado a la percepción corresponde la noción de «cosa», distinta de sus propiedades, y que, sin embargo, se define por ellas. Se trata aún de la percepción común, y el estudio que hace Hegel de la consciencia perceptiva parece a menudo inspirado en una filosofía que siguiera estando al nivel de la percepción común y comenzara, sin embargo, a criticarla, tal como hace Locke. Finalmente, en el capítulo sobre el entendimiento —el que nos hace pasar de la consciencia a la autoconsciencia— el objeto ya no está inmediatamente dado, ya no es la cosa de la percepción, sino la fuerza o la ley. Indudablemente, se puede pensar aquí en el dinamismo de Leibniz o en la filosofía de la Naturaleza de Newton; pero, en nuestra opinión, Hegel no se preocupa tanto de redescubrir la ciencia de la Naturaleza como de hallar aquello que en la consciencia común —por debajo de la ciencia (de la Naturaleza)— la deja presentir. Insistimos sobre este punto: el estudio de Hegel es el estudio de la consciencia común y no el estudio de una consciencia filosófica y, sin embargo, aunque no se nombre a ningún filósofo, utiliza la historia de la filosofía para precisar y desarrollar su análisis. El objetivo es siempre llevar la consciencia a la autoconsciencia, o mejor, mostrar que la consciencia llega hasta allí por sí misma, mediante una especie de lógica interna que ella ignora y que el filósofo descubre siguiendo sus experiencias.[3]

2. HEGEL, *Erste Druckschriften* (*Werke*, ed. Lasson, I, p. 161).

3. Para Hegel no existe duda alguna de que hay además una cierta relación entre esas experiencias de la consciencia y los sistemas de filosofía. La historia de la filosofía forma parte de la filosofía misma y, como ya escribiera Novalis (*W.*, III, p. 183), «el auténtico sistema filosófico debe contener la historia pura de la filosofía».

I. La certeza sensible

Podríamos resumir los tres capítulos de la consciencia —certeza sensible, percepción, entendimiento— diciendo que para nosotros y solamente para nosotros el objeto de la consciencia pasa a ser lo que Hegel llama concepto *(Begriff)* y que no es otra cosa que el *sujeto* desarrollándose, oponiéndose a sí mismo y volviéndose a encontrar en esa oposición. Los tres momentos del concepto —universalidad, particularidad, singularidad— no deben ser considerados como yuxtapuestos, sino que el universal, que Hegel en la *Gran lógica*[1] compara al *poder absoluto* o al *amor,* sólo es él mismo siendo su otro. En tanto que universal separado, es particular, la *determinación;* en efecto, lo indeterminado es una cierta determinación, como en estética la ausencia de situación de las figuras escultóricas destinadas a simbolizar ingenuamente el todo sublime es una abstracción, una oposición a la situación determinada.[2] Lo universal es, pues, lo particular, o mejor, es él mismo y su otro, lo uno que es en lo múltiple. Lo particular, por su parte, es decir, lo determinado, no está *absolutamente* determinado más que en la medida en que niega su particularidad y la supera, o en cuanto que negatividad absoluta es negación de la negación. Es la singularidad, el retorno a la inmediatez, pero esta inmediatez es algo que tiene la mediación en sí misma porque es negación de la negación, movimiento interno de lo inmediato que se opone a sí mismo o se convierte en lo que es. Para captar todo el pensamiento hegeliano resulta indispensable comprender este punto de partida de toda la filosofía hegeliana, la intuición de la Vida o del Yo que se desarrolla oponiéndose a sí mismo y volviéndose a encontrar. La forma lógica que cobró este punto de partida en el período de Jena no hizo otra cosa que ocultar el germen inicial y darle progresivamente una consistencia intelectual.[3] Lo verdadero es sujeto o concepto, lo cual equivale a decir que lo verdadero es ese movimiento del

1. Es decir, la *Wissenschaft der Logik,* 1812. Se acostumbra a designarla con el nombre de *Gran Lógica* por oposición a la *Lógica* de la *Enciclopedia,* llamada *Lógica menor.* La comparación entre concepto y «omnipotencia» o «amor» se halla en el tomo II de la *Gran Lógica* ed. Lasson, IV, p. 242).

2. Traducción francesa de las *Lecciones sobre Estética* (ed. Aubier, t. I., p. 239).

3. *Cf.* nuestro artículo sobre la filosofía hegeliana de Jena en «Revue de Métaphysique et de Morale», 1936. En él mostramos cómo Hegel se esfuerza en dar una forma lógica a su intuición de lo infinito, que es «tan inquieto como lo finito».

devenir lo que es o plantearse a sí mismo. Así, pues, lo verdadero no es lo inmediato, sino «la inmediatez que ha llegado a ser».[4] En el prólogo a la *Fenomenología* Hegel intentará hacer comprender esta base de todo su sistema filosófico y oponer su concepción de lo verdadero que incluye en sí la mediación a todo sistema que plantee la verdad, lo verdadero como un inmediato, como un ser, como una sustancia que estuviera más allá de la mediación. Para Hegel, la mediación no es algo extraño a lo verdadero, sino que forma parte de éste, o, dicho con otras palabras, lo verdadero es sujeto y no sustancia. Lo verdadero no es lo inmediato en cuanto tal, lo que es y sigue siendo igual a sí mismo; «es el autodevenir, el círculo que presupone y tiene en el comienzo su propio fin como objetivo, y que se hace efectivamente real sólo por medio de su actualización desarrollada y su fin».[5]

No era algo superfluo recordar esos textos antes de abordar el estudio del punto de partida de todo el desarrollo fenomenológico —la consciencia sensible o el saber inmediato, es decir, el saber *de* lo inmediato. En efecto, en este texto Hegel nos muestra cómo la consciencia parte de una igualdad que después será su fin, el objetivo que se esforzará por alcanzar o recuperar reflexivamente. Dicha igualdad es la de la certeza —subjetiva— y de la verdad —objetiva. Todo el desarrollo fenomenológico por completo se debe a este origen y tiende a reconstruirle, puesto que «en el comienzo tiene su propio fin como objetivo». En este sentido habrá que comparar el saber absoluto, capítulo final de la *Fenomenología,* con la certeza sensible, capítulo inicial. Pero mientras que en la certeza sensible lo inmediato es, en el capítulo final se ha convertido en lo que es, se ha actualizado gracias a una mediación interna. En el capítulo inicial, verdad y certeza son inmediatamente iguales; en el capítulo final, la certeza, es decir, la subjetividad, se ha puesto a sí misma en el ser como verdad, y la verdad, es decir, la objetividad, se ha mostrado como certeza, como autoconsciencia. La identidad no es ya inmediata sino que pasa a serlo a través de todo el desarrollo anterior. Entonces la consciencia pone lo verdadero como sujeto, la propia consciencia es lo verdadero. Hegel lo expresa de otra manera diciendo que lo absoluto es el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu.[6]

4. *Phénoménologie,* I pp. 19-20 (*Fenomenología,* p. 17).

5. *Phénoménologie,* I, p. 18 (*Fenomenología,* p. 16).

6. Fue el cristianismo quien reveló la subjetividad de lo absoluto o de lo verdadero y todo el esfuerzo posterior de la filosofía ha ido dirigido en el sentido de comprender que «lo absoluto era sujeto». En el Prólogo a la *Fenomenología,* Hegel escribe: «Que la sustancia sea esencialmente sujeto es algo que queda expresado en la representación que anuncia lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado perteneciente a los tiempos modernos y a su religión.» Descartes dice que Dios es «causa de sí», y Boehme, de una manera todavía ingenua y bárbara, entrevé esta subjetividad y esta vida de Dios que es *Mysterium magnum revelans seipsum.*

Por consiguiente, podemos considerar la certeza sensible de que parte la consciencia como su mayor verdad y como su mayor error a la vez. Dicha consciencia cree poseer el conocimiento más rico, el más verdadero y el más determinado, pero precisamente allí donde se imagina ser el más rico este conocimiento es el más pobre, y el más falso precisamente cuando se imagina ser el más verdadero, y, sobre todo, el más indeterminado precisamente cuando se imagina que es el más determinado. Ello no obstante, esta riqueza, esta verdad, esta completa determinación no es pura ilusión; son únicamente aspectos, son solamente una «δοξα». La prueba de este enfoque revelará la inversión dialéctica, pero el movimiento del enfoque subsistirá y, a través del calvario de la mediación, la consciencia volverá a encontrar como su propia y cierta verdad la identidad de la que había partido. Al término de la *Fenomenología*, a propósito de la encarnación de Dios en él cristianismo, Hegel escribirá: «Lo que denominé consciencia sensible es justamente esta pura abstracción, este pensamiento para el que el ser, lo inmediato, *es*. Así, pues, lo ínfimo es al mismo tiempo lo supremo; lo revelado que emerge enteramente a la superficie es justamente por ello lo más profundo.»[7]

Lo que para nosotros, filósofos que seguimos a la consciencia en su experiencia, debe resultar de su movimiento a través de la certeza sensible, la percepción, y el entendimiento es el concepto bajo una forma todavía inmediata, la Vida, después el Espíritu. Hegel lo dice explícitamente en el capítulo sobre la religión revelada que acabamos de citar: «Así, mediante el conocimiento de la consciencia inmediata o de la consciencia del objeto que es, mediante su movimiento necesario, ha nacido para nosotros el espíritu que se sabe a sí mismo.»[8] En efecto, el objeto que toma en consideración la certeza sensible es lo inmediato, lo verdadero como inmediato, es decir, el ser o lo universal opuesto todavía a las determinaciones o a la singularidad, pero ya en la percepción el objeto es la cosa vinculada a sus propiedades, lo universal combinado con lo particular; finalmente, en el entendimiento la cosa no es más que un substrato inerte, separado de sus determinaciones, pero que se convierte en la fuerza que se expresa en su exteriorización o la ley que une los distintos términos. El objeto mismo ha pasado a ser por fin la autoconsciencia en sí, el concepto que ya no yuxtapone lo universal y lo particular, sino que es su movimiento, su devenir. Al nivel de la segunda parte de la *Fenomenología*, la autoconsciencia, el concepto inmediato es la Vida, que luego debe convertirse en Espíritu. Así, pues, se puede decir perfectamente que los tres capítulos mencionados constituyen para nosotros una génesis de lo que Hegel llama concepto a través de las experiencias de la conscien-

7. *Phénoménologie*, II, pp. 267-268 (*Fenomenología*, p. 440).
8. *Phénoménologie*, II, p. 264 (*Fenomenología*, 438).

cia. Al mismo tiempo, como hemos indicado, la consciencia pasa a ser para sí misma autoconsciencia.

I. *La certeza sensible. Consideraciones generales.* Es importante, por consiguiente, analizar en detalle el primer capítulo de la dialéctica hegeliana. Se trata de una crítica de todo el saber inmediato al mismo tiempo que de un tránsito de la certeza sensible a la percepción. Además, la crítica que Hegel hace de la certeza sensible se inspira ampliamente en la filosofía griega. Algunos años antes Hegel había impartido en Jena un primer curso de historia de la filosofía y había meditado sobre el sentido de la «σκέψις» antigua en oposición al empirismo moderno, como revela un artículo particularmente importante que publicó el año 1807 en la revista de Schelling sobre *las relaciones entre escepticismo y filosofía.* Sin exagerar, como hace Purpus,[9] la precisión de todas las alusiones de este capítulo a la filosofía griega, uno no puede dejar de sorprenderse ante las semejanzas entre la primera dialéctica de la *Fenomenología* y la de los antiguos filósofos griegos —Parménides o Zenón—, pero sobre todo da la impresión de que Hegel está pensando en Platón.

El punto de partida de Hegel es la situación de la más ingenua consciencia. En la *Filosofía del espíritu* de la *Enciclopedia* mostrará cómo la consciencia sensible, la forma más baja de la consciencia, se desarrolla a partir del alma de la *antropología*.[10] El alma que siente no se distingue aún de su objeto. Experimenta en sí todo el universo del que ella es reflejo inconscientemente, es decir, sin ponerlo enfrente de sí. Pero el momento de la consciencia aparece como el momento de la separación, de la distinción entre sujeto y objeto, de la certeza y de la verdad. El alma ya no siente, sino que es consciente, es decir, tiene una *intuición* sensible. Esta distinción está presente al principio de la *Fenomenología* en su forma más simple. La consciencia sabe inmediatamente del objeto, referencia inmediata de la unidad tan próxima como posible. «Sin embargo, la relación inmediata de hecho no significa más que la unidad.» [11] Hegel no podía dejar de establecer esta primera distinción, ya que precisamente en la fenomenología partía de la consciencia. Pero los dos términos se plantean en su igualdad. Naturalmente hay saber, es decir, distinción entre certeza y verdad, pero este saber es inmediato, es decir, que la certeza es en él igual a la verdad, pues si así no fuera el saber sobrepasaría su objeto o el objeto sobrepasaría el saber, lo que tanto en un caso como en otro haría intervenir una cierta reflexión, una diferencia como mediación. Por eso, dice Hegel, este saber aparece inmediatamente como el más rico, no tiene

9. PURPUS, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel* (1905), y *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel* (1908).
10. HEGEL, *Werke*, ed. Lasson, t. V, p. 369.
11. *Phénoménologie*, II, p. 188.

límite en el espacio ni en el tiempo, ya que se despliega infinitamente, siendo el espacio y el tiempo como el símbolo mismo de esa riqueza inagotable; aparece también como el más verdadero y el más exacto, el más determinado, «pues todavía no ha descartado nada de su objeto sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud».[12] Pero ¿se trata únicamente de una ilusión? Tal es la pregunta que debe contestar la dialéctica interna de la certeza sensible.

Señalemos en seguida que el saber inmediato es saber *de* lo inmediato. «El saber que en primer lugar o inmediatamente constituye nuestro objeto no puede ser sino aquello que es saber inmediato, saber *de* lo inmediato o del ente.»[13] Al final de la *Fenomenología* Hegel mostrará cómo el saber absoluto retorna a la consciencia, presentándose en su inmediatez. «En efecto, el espíritu que se sabe a sí mismo, justamente porque capta su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo (lo que denominamos saber inmediato) y esta igualdad es en su diferencia la certeza *de* lo inmediato o la consciencia sensible, el comienzo del que partimos; el movimiento que debe realizar para destacarse de la forma del sí mismo es la suprema libertad y la seguridad de su saber de sí.»[14] Así, pues, el saber inmediato, con la diferencia implicada por la consciencia, es claramente saber *de lo inmediato* o *de lo que es*. Tal es la certeza sensible; sabe el ser y sabe únicamente el ser porque rechaza toda mediación o cualquier abstracción que pudiese alterar su objeto. La certeza sensible no se desarrolla en tanto que consciencia que se representa diversamente las cosas o las compara entre sí, ya que eso obligaría, una vez más, a que interviniese una reflexión y, por consiguiente, habría que sustituir el saber inmediato por un saber mediato. Si digo que es de noche o que esta mesa es negra empleo palabras que designan *cualidades* y que suponen comparaciones, que introducen una mediación en el saber. La noche o lo negro no corresponden únicamente a lo que yo experimento de forma inmediata, sino que designan también otras noches u otros objetos negros. Se trata, por tanto, de una operación de abstracción —Hegel dice de negación—, pues la noche no es precisamente esta o aquella noche determinada. Todavía podría hablarse menos de una cosa como la mesa, conocida únicamente por sus cualidades e inferida a partir de éstas. Si queremos describir la situación de la consciencia ingenua que sabe inmediatamente su objeto, debemos regresar, según la expresión de Hegel en la *Lógica*, al estado espiritual de los negros que ante la novedad de un objeto sólo son capaces de exclamar: «Aquí hay algo.»

Por eso, a la pretendida riqueza de esta consciencia Hegel opone desde el principio lo que constituye su verdad efectiva. «Pero

12. *Phénoménologie*, I, p. 81 (*Fenomenología*, p. 63).
13. *Phénoménologie*, I, p. 81 (*Fenomenología*, p. 63).
14. *Phénoménologie*, II, p. 311 (*Fenomenología*, p. 472).

de hecho esta certeza se muestra expresamente como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que es capaz de decir de lo que sabe es esto: "es"; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa.»[15] Esta certeza es inefable, capta el αλογον. Pero ya eso mismo constituye para Hegel una razón que demuestra la impotencia de aquélla. Lo que es inefable, el αλογον, se apunta solamente, pero no es alcanzado. Aquello que experimento sin poder expresarlo de alguna manera no tiene verdad. El lenguaje es lo más verdadero. «No nos representamos, desde luego, el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal. En otras palabras: no hablamos en absoluto de la misma manera que suponemos en esta certeza sensible. Pero, como vemos, el lenguaje es lo más verdadero. Llegamos incluso a refutar inmediatamente en él nuestra *suposición* y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje solamente expresa este algo verdadero, no resulta posible en modo alguno enunciar un ser sensible que nosotros suponemos;[16] un poco más adelante Hegel habla de la palabra que tiene la divina naturaleza de invertir inmediatamente mi suposición para transformarla en algo distinto y no dejarla expresarse realmente en palabras.[17] Esta filosofía del lenguaje, del *logos*, que se anuncia en Hegel desde el primer capítulo, hace pensar en las dialécticas platónicas. También para Platón el problema era el de la posible expresión del saber, del λογος y las resistencias que nos opone.[18]

En cualquier caso, la certeza sensible o certeza de lo inmediato no puede decir su objeto so pena de introducir en él una mediación; lo experimenta, por tanto, en su unicidad inefable. Tanto el objeto como el yo que lo capta son singulares. «Por su parte, la consciencia es en esta certeza como puro yo; yo soy en ella como puro éste y el objeto, asimismo, como puro esto. El singular sabe un puro esto o sabe lo singular.»[19] Esta inefable singularidad no es la singularidad que tiene en sí misma la negación o la mediación y, por consiguiente, encierra la determinación para negarla. Será necesario realizar un considerable progreso antes de que alcancemos la singularidad auténtica, la que es el concepto y que se expresará en el viviente o en el espíritu; ahora se trata de la singularidad inmediata o positiva que se opone a lo universal, pero que de hecho se identifica con ello.

15. *Phénoménologie*, I, p. 81 (*Fenomenología*, p. 63).
16. *Phénoménologie*, I, p. 84 (*Fenomenología*, p. 65).
17. *Phénoménologie*, I, p. 92 (*Fenomenología*, p. 70).
18. Uno de los profundos vicios del hegelianismo se pone acaso de manifiesto en esta filosofía del lenguaje y en esta concepción de la singularidad, que hará desaparecer «las almas singulares» porque son inefables. Para Hegel, la singularidad es *negación* y no *originalidad* irreductible; o bien se manifiesta por medio de una determinación que es negación, o bien —en cuanto que singularidad verdadera— es *negación de la negación*, negación interna, lo cual puede llevarnos, desde luego, a un *sujeto universal*, pero tiende a hacer desaparecer *los existentes singulares*.
19. *Phénoménologie*, I, p. 82 (*Fenomenología*, p. 63).

«Si no se dice de algo más que es una cosa efectivamente real, un objeto exterior, entonces se dice solamente lo más universal que hay y, por ello, se enuncia mucho más su igualdad con todo que su diferencia. Si hablo de una cosa singular la estoy expresando más bien como enteramente universal, puesto que toda cosa es una cosa singular.» [20] Resulta evidente que decir «aquí» o «ahora», lo cual parece ser lo más determinado, es en realidad hablar de cualquier momento de tiempo o de cualquier punto del espacio. Lo más preciso es también lo más vago. Pero de una manera general, el ser que es lo inmediato, la verdad esencial de la certeza sensible, es él mismo todo ser y no es ninguno; es, por tanto, negación y no solamente posición, como se afirmaba al principio. La certeza sensible ilustra así el primer teorema de la lógica hegeliana, que consiste en que al poner lo inmediato, el ser se descubre como idéntico a la nada. La posición del ser se niega a sí misma.

De nuestro análisis hay que retener este punto esencial: el singular supuesto por la también singular certeza sensible es en realidad su propio contrario, es el más abstracto universal. La consciencia supone o apunta claramente hacia otra cosa, pero no puede decirlo y, por consiguiente, no alcanza aquello a lo que apunta. El lenguaje se niega a ello. Resulta imposible, dice Aristóteles, definir el individuo sensible: «Si hay que definirte a ti, por ejemplo, y se te dice que eres un animal flaco o blanco, estaríamos ante un carácter que también hubiera podido atribuirse a otro.» [21]

Al criticar en este punto las pretensiones de la certeza sensible, Hegel critica todo saber inmediato, toda filosofía de la intuición o del αλογον, filosofías que renuncian a pensar para conducirnos de nuevo a lo inefable, es decir al puro ser. El sentimiento de lo inefable puede aparecer ante sí mismo como infinitamente profundo e infinitamente rico, pero no puede dar prueba alguna de ello, ni siquiera puede probarse a sí mismo, so pena de renunciar a su inmediatez. En cualquier caso, no pasa de ser la intuición en la cual «todos los gatos son pardos» o una profundidad que es lo más superficial que hay.[22]

Ello no obstante, al describir la situación de la consciencia sensible, estamos ocupando su puesto cuando lo que importa es

20. *Phénoménologie*, I, p. 91 (*Fenomenología*, p. 70).

21. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 15.

22. La completa unidad entre el ser y el saber del ser nos llevaría *más acá* o *más allá* de la consciencia cuya característica es la *distinción* de una certeza y de una verdad, de un saber y de una esencia. Más allá lo que hay es el *saber absoluto* en el que el *ser* es al mismo tiempo *saber del ser*. Pero este pensamiento especulativo (la lógica ontológica) es de tal naturaleza que su punto de partida, el *ser idéntico a la nada*, contiene la escisión *con otra forma*. En efecto, si *el ser* no es solamente *el ser*, si contiene la posibilidad de *saber* del ser, de la cuestión del ser, esto quiere decir que es su negación. El principio de la *Lógica* y el de la *Fenomenología* coinciden (*cf.* VII parte: «Fenomenología y Lógica»).

que sea ella misma la que descubra la pobreza que se oculta detrás de su aparente riqueza. La dialéctica de la consciencia sensible debe ser su propia dialéctica y no la nuestra. ¿Cómo puede probar su saber inmediato y descubrir su carácter negativo, es decir, introducir la mediación, el universal? Si nos quedásemos en la pura y simple identidad de la certeza y de la verdad, esta consciencia no podría progresar, pero así tampoco sería consciencia o saber. Hay en ella una distinción, que es la de su saber y su objeto, y una exigencia, que es la de determinar la *esencia* de su saber. En realidad, en el puro ser que constituye la esencia de esta certeza entra en juego una multitud de singulares certezas efectivas. «Una certeza sensible singular, efectiva, no es solamente la pura inmediatez, sino que es también un ejemplo de ésta.» [23] Hegel emplea los términos «Beispiel», «Beiherspielen»; la certeza sensible singular está junto a la inmediatez absoluta, no hay penetración de lo universal y de lo singular, de la esencia y del accidente en este primer estadio de desarrollo. Ahora bien, la distinción entre lo esencial y lo inesencial es obra de la misma consciencia. Es ella misma la que distingue lo que es en sí y lo que es para ella. Si su verdad es lo inmediato, la consciencia se distingue a sí misma en tanto que certeza sensible de su esencia. Si reflexionamos sobre esta distinción nos encontramos con que la diferencia entre sujeto y objeto implica ya una cierta mediación. «Tengo la certeza, pero por medio de algo otro, la cosa, y ésta se halla también en la certeza por medio de algo otro, el yo.»

Así, pues, la consciencia se va trasladando ora junto al objeto al que considera como esencial, ora junto a su certeza subjetiva, a la que entonces dará carácter de esencial, mientras que el objeto pasa a ser inesencial. Arrojada de esas dos posiciones en las cuales no descubrirá la inmediatez que es su esencia, volverá a la relación inmediata de que había partido considerando como esencial el todo de esa relación. El progreso desde el objeto al sujeto, desde el sujeto hasta el todo de la certeza sensible, es una progresión concreta; la mediación, externa al principio, acabará penetrando por completo la certeza sensible, que, desde entonces, no será ya el saber inmediato, sino el saber de la percepción. Vamos a estudiar, distinguiéndolos, los tres momentos siguientes: 1. Aquel en que el objeto es puesto como esencial; esta dialéctica conduce al ser de Parménides en oposición a la opinión, a la δοξα, pero ese ser se muestra como lo contrario de un inmediato, como la abstracción o la negación (términos que

23. *Phénoménologie*, I, p. 82 (*Fenomenología*, p. 84). Para comprender esta distinción hay que acordarse de lo que nos damos con la consciencia misma: la distinción de una verdad (la esencia, el en-sí) y de una certeza. Aquí la verdad es, para la consciencia, *lo inmediato*, pero su certeza es para ella distinta de esta verdad: «Al mismo tiempo esto otro no es solamente para ella sino que también es externo a esa relación o *en sí*, el momento de la verdad» (*Phénoménologie*, I, p. 73).

son equivalentes para Hegel). 2. Aquel en que la opinión, el saber subjetivo, es puesto como lo esencial en oposición al ser vacío de la fase anterior; esta dialéctica conduce al «hombre como medida de todas las cosas» de Protágoras, pero el propio yo así alcanzado no deja de ser, igualmente, una abstracción. El yo es tanto este yo único como el yo en general, todos los yo. Sin embargo, la relación entre lo universal y lo singular es más profunda en esta segunda fase que en la precedente. 3. Aquel en que la certeza sensible es puesta en su unidad concreta, el todo de la realidad que es «unidad del que siente y de lo sentido». Pero esta unidad revela que incluye en sí una indudable multiplicidad y que es una mediación de diversos «aquí» y «ahora». La *cosa*, unidad de propiedades diversas y negación de su separación, ha nacido *para nosotros*. El objeto y el yo no son ya inmediatos, sino que uno ha pasado a ser *cosa extensa* y el otro se ha convertido en *cosa pensante*.

II. *El lado del objeto. El ser de Parménides y la opinión.* El saber debe medirse con su norma, con lo que para él es la esencia. Ahora bien, en el caso de la certeza sensible, su norma es su inmediatez. La primera experiencia será aquella en que el ser es puesto como esencia, lo inmediato es él mismo; en cambio, el saber es lo inesencial y lo mediatizado; es un saber que puede ser o también no ser. «Pero el objeto *es*, es lo verdadero y la esencia; es indiferente al hecho de ser sabido o no, continúa siendo aun en el caso de que no sea sabido. En cambio, si el objeto no es, no hay saber.»[24] El privilegio del ser sobre el saber se basa en su permanencia. Pero, ¿en qué consiste esta permanencia, cuál es la experiencia que la consciencia hace de su objeto para que permanezca a despecho de las vicisitudes de la certeza subjetiva, la cual no es más que un ejemplo, un lado de la inmediatez de su objeto? No vamos a preguntarnos lo que este objeto es de verdad, sino que vamos a considerar solamente cómo lo tiene en sí la certeza sensible.[25]

Lo que así resulta *independiente* de todo saber es el ser de Parménides, pero la consciencia sensible no se eleva hasta semejante pensamiento filosófico. Con todo, es este momento de la lógica el que expresa su verdad. En efecto, no puede decir más que «esto es», poniendo así el carácter absoluto de este

24. *Phénoménologie*, I, p. 83 (*Fenomenología*, p. 64).

25. Mientras que para nosotros ambos términos son alternativos, para la certeza sensible al principio es el ser *lo inmediato* y lo que vale en sí, independientemente del saber que tengamos sobre él. En efecto, el realismo del ser es algo característico de la consciencia ingenua: «En esta consciencia un momento está puesto como lo que simple e inmediatamente *es* o como la esencia —es el *objeto*—; en cambio, el otro momento está puesto como lo inesencial y mediado; lo que en esto no es en sí, sino solamente por medio de otro, es el yo, un saber que sólo sabe el objeto porque el *objeto* es, un saber que puede ser o no ser» (*Phénoménologie*, I, p. 83) (*Fenomenología*, p. 64).

ente independientemente de toda mediación. Este ser es el ser necesario y esta necesidad no es más que la reflexión inmediata del ser en sí mismo. «Es porque es.»[26] Sin embargo, Parménides debía distinguir del ser (το ον) la opinión (δοξα), de la misma manera que la consciencia sensible debe distinguir de este ser su suposición* *(Meinung)*. El saber de lo sensible prueba por sí mismo su propia inconsistencia con respecto a este ser que es su verdad y su esencia. Al considerar la experiencia de tal inconsistencia veremos cómo la certeza sensible descubre por sí misma que ese ser, que es su verdad esencial, no es tal más que gracias a la negación. En vez de ser el ser inmediato, es la abstracción, lo universal, como la negación de todo «esto» particular, primera manifestación negativa de lo universal en la consciencia.

La cuestión esencial es la siguiente: ¿qué es lo que queda en la certeza sensible? «Si tomamos el *esto* en el doble aspecto de su ser como *ahora* y como *aquí*, entonces la dialéctica que hay en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo.»[27] En efecto, la certeza sensible no tiene derecho a elevarse por encima de estas nociones —el esto, el aquí y el ahora. Al decir «ahora es de día o esto es un árbol» introduce en su saber determinaciones cualitativas que se oponen a la inmediatez que la certeza sensible requiere para su objeto. «Las nociones de noche, día, árbol, casa son términos genéricos que no podemos utilizar todavía y que pertenecen a una consciencia mucho más evolucionada. Son términos que suponen una clasificación por géneros y especies que no puede hallarse presente en el más informe de todos los conocimientos, la certeza sensible inmediata.»[28] En efecto, dicha clasificación requiere una comparación, una elevación de la consciencia por encima de lo que le es dado inmediatamente: introduce, por tanto, con la particularidad específica, la mediación en el objeto. Pero es precisamente esta mediación lo que la consciencia sensible debe rechazar, so pena de ver cómo desaparece lo que constituye su esencia.

Si ahora Hegel utiliza nociones como el día, la noche, el árbol y la casa es porque resulta imposible no emplearlas en el juicio que de una u otra manera debe poder enunciarse. Sin embargo, la certeza sensible no las toma como lo que son, determinaciones particulares que suponen todo un sistema de mediaciones en el saber,

26. *Phénoménologie*, I, p. 82 (*Fenomenología*, p. 63).

* Hyppolite vierte el término alemán «*Meinung*» *por* «*visée*» que hemos traducido aquí por «suposición» respetando el término impuesto por W. Roces en la edición castellana de la *Fenomenología del Espíritu* (*cf.* HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*. FCE, México, 1966, pág. 3, nota del traductor). El correspondiente término francés «*viser*» lo hemos traducido por «suponer» y alguna vez por «apuntar». (*N. del T.*)

27. *Phénoménologie*, I, p. 83 (*Fenomenología*, p. 64).

28 ANDLER, artículo citado en «Revue de Métaphysique et de Morale», julio-septiembre de 1931, p. 322.

sino que las toma como la pura esencia de la inefable cualidad del esto. Así, pues, si hacemos la pregunta, ¿qué es el ahora?, y se nos responde: «el ahora es la noche», eso no significa en absoluto una comprensión de lo que designa el término genérico *noche,* sino que se trata simplemente de una calificación de este ahora que, *de jure,* no puede ser dicho, sino únicamente supuesto en su singularidad. Tal es lo que pone de manifiesto la continuación de esta dialéctica. En efecto, el ahora debe conservar su ser si no quiere perder su carácter de verdad y de inmediatez; sin duda es, pero ¿qué es lo que es si cuando, por ejemplo, vuelvo a ver esta verdad escrita al mediodía[29] debo enunciar este nuevo juicio: ahora es mediodía? Así, pues, el ahora es diferente de sí mismo. ¿Qué es lo que se conserva cuando la consciencia prueba la insconsistencia del ahora? ¿Qué es lo que queda del ser cuando el saber cambia? Esta perpetua alteración del ahora es lo que Jenófanes y más tarde los escépticos griegos llamaron apariencia, lo que no es. El ahora no se muestra, por tanto, como un ente; cambia sin cesar o, mejor aún, es siempre otro. Sin embargo, se dice todavía *ahora.* Pues bien, el ahora que se conserva y cuya permanencia es la verdad de esta consciencia no es un término inmediato, lo que pretendía ser, sino algo *mediatizado.* Ello se debe a que la noche y el día pasan por él sin alterarlo en nada, es su negación (lo que para Hegel caracteriza la abstracción misma, toda abstracción es negación). No es ni la noche ni el día y, sin embargo, puede muy bien ser noche o día. «No se ve afectado en nada por su ser-otro.» Tal es precisamente la primera definición de lo universal. «A esta entidad simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello y para la cual es también indiferente ser esto o aquello, la denominamos un universal.»[30] Así, pues, lo universal es, en realidad, lo verdadero de la certeza sensible.

La dialéctica que acabamos de desarrollar para el ahora se reproduce con el aquí. «Aquí hay un árbol», pero si me vuelvo, hay una casa. Tales diferencias son rechazadas por no ser más que opiniones; no tienen todavía la consistencia que va a conferirles la mediación. El aquí no es, por tanto, un árbol ni una casa, puede ser lo uno o lo otro. No se ve afectado por su ser-otro. Es el aquí universal, indiferente a lo que pasa en él; igualmente, el *esto* es indiferente a todo lo que puede ser, es el esto universal lo mismo que el ahora es el ahora universal y el aquí es el aquí universal. El resultado de esta experiencia no es otro que el que habíamos anunciado; la verdad de la certeza sensible es el ser, el espacio universal, el tiempo universal, pero este ser, este espacio

29. *Phénoménologie,* I, p. 83 (*Fenomenología,* p. 84).

30. *Phénoménologie,* I, p. 84 (*Fenomenología,* p. 85). Lo que con esta dialéctica acabamos de obtener es una primera definición de lo universal, pero como ser de «la pura abstracción», condición para cualquier otra abstracción; y lo que en este universal ha aparecido como esencial es la negación.

y este tiempo no son lo que pretendían, es decir, datos inmediatos. Son porque no es otra cosa y «por consiguiente, lo que permanece no es ya aquello que nosotros suponemos como ser, sino el ser con la determinación de ser la abstracción o lo puramente universal y nuestra suposición, según la cual lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal, resulta ser lo único que queda frente a ese ahora y ese aquí vacíos e indiferentes».[31]

Nuestro punto de partida era el aquí y el ahora inefables pero positivos; lo que hemos descubierto es la negación que existe en ellos. Sólo son por la negación de su ser-otro. La singularidad pasa a ser universalidad, pero esta universalidad no es positiva, se muestra como la pura abstracción y, sin embargo, como el elemento simple que es tal por medio de lo otro. Lo que subsiste, indiferente a lo que no sea él, es un esto universal, base de todos los estos, un ahora universal que es el tiempo en el cual el ahora se repite indefinidamente manteniendo su igualdad consigo mismo a pesar de su alteración, un espacio en el que se sitúan todos los puntos particulares. Lo que esta experiencia ha ganado es la primera noción de lo universal opuesta a lo singular y mediatizada por él; pero la particularidad de la determinación, la particularidad que expresa la mediación y que habrá de aparecer en la percepción no ha sido fijada todavía. La cualidad que sin duda había en lo inefable del esto sensible ha sido más bien negada y lo que queda ante nosotros ya no es la noche o el día y lo universal, sino el aquí abstracto como singularidad y universalidad, el ahora como singularidad y universalidad. La dialéctica que corresponde a ese estadio es la de la cantidad pura en el campo del espacio y del tiempo, tal como se expresa en los argumentos de Zenón de Elea. La dialéctica ha abandonado la cualidad en el tránsito del esto singular al ser en general, en el esto universal, pero queda una dialéctica de lo uno y lo múltiple. En efecto, todos los ahora, como los aquí, son idénticos y esta identidad que constituye su comunidad es la continuidad del espacio y del tiempo; pero, por otra parte, todos ellos son diferentes, y esta diferencia es lo que constituye la continuidad del número. Sólo que esta diferencia es una diferencia supuesta; es una diferencia indiferente y cada punto del espacio es idéntico al otro como cada momento temporal. Desde que es parte de su identidad o de su continuidad se llega necesariamente a su diferencia y se cae en la discontinuidad; cuando se parte de la discontinuidad, es decir, de su diferencia, se vuelve a caer necesariamente en su igualdad, en su continuidad. Todos los «unos» son a la vez distintos e idénticos. Tal es, en el terreno de la cantidad, la oposición de la singularidad, *el uno distinto de los otros* (esta diferencia no es todavía más que una diferencia supuesta, no se trata del ser para sí o de la verdadera singularidad

31. *Phénoménologie*, I, p. 85 (*Fenomenología*, p. 65).

que tiene la negación en sí misma) y el *uno absolutamente idéntico a todos los demás* (el universal, aunque este universal no se opone así mismo y no sea el verdadero universal).

III. *El lado del sujeto.* En un principio la certeza sensible había puesto su verdad en el objeto. El objeto era, era la esencia; en cambio, el saber era lo inesencial; ahora la certeza sensible debe invertir su primera hipótesis. En efecto, el objeto se ha mostrado a la consciencia como lo inmediato; su ser más bien se le ha aparecido como algo puesto por la negación. Es porque hay otra cosa, el saber precisamente, que no es. Así, pues, no queda más remedio que volver sobre este saber que es ahora lo único inmediato y, en cambio, hacer del ser lo inesencial. Tal es la posición de los sofistas griegos; y la consciencia sensible piensa preservar su inmediatez abandonando *el dogmatismo del ser* para pasar al *fenomenismo subjetivo.* «Así, pues, la fuerza de su verdad se encuentra ahora en el yo, en la inmediatez de mi ver, de mi oír, etc...»[32] El «ahora es de noche» no designa ya el ser en sí inmediato de la noche, sino su ser para mí. La verdad es lo que yo experimento inmediatamente en tanto que yo lo experimento. Se trata de la tesis de Protágoras recogida por Platón en el *Teeteto.* «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, de las que no son en tanto que no son»,* de donde *Teeteto* sacaba la conclusión de que la ciencia no es más que sensación.[33] Hegel dice al respecto que «la verdad está en el objeto en tanto que objeto mío o en mi suposición; es porque yo sé de él».[34] Ahora es noche o día porque yo lo veo como tal y no porque en sí sea de esa manera. La verdad es *mi* verdad, que entonces es inmediata. Hegel juega con la analogía del «*Mein*» y del «*Meinen*». Este idealismo subjetivo no conoce ya otra cosa que lo que experimenta el yo. Pone siempre como verdad el yo o el hombre de Protágoras.

Sin embargo, esa posición experimenta la misma dialéctica que la posición precedente. La verdad está en el yo que sabe, pero ¿qué yo? «Yo, *éste,* veo el árbol y afirmo que el árbol está aquí, pero otro yo ve la casa y afirma que aquí no hay un árbol sino una casa.» **[35] Ahora bien, las dos afirmaciones tienen la misma autenticidad, la misma inmediatez. Una de esas verdades desaparece en la otra y a la inversa; lo que queda no es ya este yo único e inefable, sino el yo universal que desde

32. *Phénoménologie,* I, p. 85 (*Fenomenología,* p. 66).

* Literalmente: «...de las que son como medida de su ser y de las que no son como medida de su no-ser.» Tal es también la versión castellana que de *Teeteto,* 152 *a* da J. A. Míguez. Aguilar, Buenos Aires, 1960. (*N. del T.*)

33. Platón, *Teeteto,* 152 a.

34. *Phénoménologie,* I, p. 85 (*Fenomenología,* p. 66).

** Literalmente: «...afirmo el árbol como el aquí... y afirma que el aquí no es un árbol sino una casa.» (*N. del T.*)

35. *Phénoménologie,* I, p. 86 (*Fenomenología,* p. 66).

el lado del sujeto resbala hacia el esto, el ahora y el aquí universales. La misma refutación aparece en el *Teeteto* de Platón, cuando Sócrates argumenta: «¿No dice* que las cosas son para mí tal como se me aparecen, y para tí también tal como se te aparecen? Ahora bien, tanto tú como yo somos hombres.»[36] La dialéctica que sigue Hegel es una refutación ingenua —tan ingenua como es este idealismo— del solipsismo. La interacción de los yo singulares (atracción y repulsión en el sentido de la identidad y la diferencia como entre los «uno» espaciales) no deja de prefigurar en ese estadio de la consciencia una dialéctica superior, la de la unidad de los yo singulares en el yo universal.

«En efecto, lo que en esta experiencia no desaparece es el yo en cuanto universal, cuyo ver no es ni la visión del árbol ni la visión de esta casa, sino el simple ver mediado por la negación de esta casa y que, sin embargo, permanece simple e indiferente ante lo que todavía está en juego, la casa, el árbol, etc.»[37]

Todavía es posible otra refutación de este saber inmediato, sin tener que recurrir a la pluralidad de los yo; basta con comparar mi saber en dos momentos distintos: ahora es de día porque lo veo, pero es de noche por la misma razón. El yo persiste en esta diferencia y sigue siendo igual a sí mismo. La verdad de mi suposición, como suposición mía, es por tanto el yo como yo universal; pero resulta sintomático que Hegel haya elegido la refutación que supone la pluralidad de los yo. Tal refutación conduce, efectivamente, a ese yo común que es uno de los presupuestos esenciales de su filosofía: «Este yo que es un nosotros, este nosotros que es un yo.»[38] Justificadamente, Andler cita a este respecto un texto de la lógica: «Una de las consideraciones más profundas y más justas de la *crítica de la razón pura* es la de que la unidad, que constituye la esencia del concepto, debe reconocerse como la unidad sintética primitiva de la percepción, como la unidad del yo pienso o de la autoconsciencia. Es necesario, por tanto, reconocer en nosotros mismos dos yos que no son separables. El yo sensible que soy una certeza sensible particular está así situado en el yo universal que le pone, pero sin los yo singulares no habría yo universal.»[39]

La argumentación, que en lo referente al objeto nos hacía pasar al ser en general, al espacio y al tiempo, nos obliga a pasar ahora, en el punto de vista del sujeto, al yo universal. «Es cierto que supongo un yo singular, pero del mismo modo

* Protágoras. *Cf Teeteto,* 152 *a.* La respuesta de Sócrates a esa pregunta retórica que se hace a él mismo y que constituye una refutación de la concepción atribuida a Protágoras (y a Heráclito y a Empédocles) es el tema básico del diálogo platónico *Teeteto, o de la ciencia.* (*N. del T.*)

36. Platón, *Teeteto,* 152 a.

37. *Phénoménologie,* I, p. 86 (*Fenomenología,* p. 66).

38. *Phénoménologie,* I, p. 154.

39. Andler, artículo citado, p. 324.

que no podemos decir lo que suponemos en el ahora y en el aquí, tampoco podemos hacerlo para con el yo... Igualmente cuando digo este yo singular, digo en general todos estos yo y cada uno de ellos es justamente lo que digo, este yo singular.»[40] Tampoco en este último punto alcanzamos una singularidad positiva. Nos figuramos ser el único y hallar en nosotros mismos, sin ninguna comparación con los otros, sin ninguna mediación, un yo inmediato; pero cada yo mantiene otro tanto. Su singularidad se convierte en universalidad. Se trata del mismo tránsito de lo singular a lo universal que se efectuaba en el espacio y en el tiempo. Cada yo es solo, es el único, pero todos ellos dicen lo mismo. En apariencia la dialéctica del yo no nos lleva más lejos que la dialéctica que tenía lugar con el objeto; sin embargo, hay un progreso. Entre el yo individual y el yo universal hay un vínculo más profundo que en el caso de objeto espacio-temporal. Lo universal se halla menos yuxtapuesto a lo singular; su penetración es más íntima. Y es precisamente esa penetración lo que constituye la verdad concreta hacia la cual tendemos.

Purpus, en su comentario, ha señalado claramente la importancia de la dialéctica de los yo desde el primer capítulo de la *Fenomenología:* «Esencia y experiencia del idealismo subjetivo —escribe— son señaladas aquí de una manera incomparable.»[41] Este idealismo que, en sus consecuencias, debería determinar el yo que se opone a él como sola apariencia, fracasa ante la rudeza de otro yo que pretende tener el mismo derecho y atribuirse el mismo valor a sus determinaciones. Los dos yo quedan claramente transcendidos, uno en la idealidad del otro, y se encuentran así en la relación de identidad, de atracción, pero ambos se hallan también en esa relación como distintos el uno del otro (repulsión). Ahora el yo se ve a sí mismo y se limita en el otro y esta limitación del yo por sí mismo implica un progreso realmente esencial; hay aquí una relación dinámica, una mediación ya viva entre lo universal y lo singular, una mediación, por consiguiente, que es de un tipo distinto a la que se presentaba en el objeto, en el esto. Estamos ante un desfase entre una filosofía dogmática del ser y una filosofía idealista del yo. Ese desfase sólo desaparecerá cuando el yo se haya descubierto a sí mismo en el ser, cuando la consciencia se haya convertido en autoconsciencia.

Antes de pasar a la tercera experiencia, la que nos conducirá a la particularidad, debe señalarse que la argumentación hegeliana, por seductora que sea, sólo puede comprenderse aquí si se sabe ya hacia lo que tiende. No cabe duda —y ya hemos insistido en ello— de que Hegel no presupone como Fichte la autoconsciencia, el yo=yo; nos hace descubrirla en el desarrollo de la consciencia, pero para seguirle hay que admitir ese tránsito de lo singular a lo universal que en el plano del yo es la iden-

40. *Phénoménologie,* I, p. 86 (*Fenomenología,* p. 66).
41. PURPUS, *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel,* p. 45.

tidad originaria de este yo y del yo universal, de un «yo pienso» que transciende todo «yo pienso» singular y del «yo pienso singular». La autosuperación que se da cuando la consciencia descubre que así es, sólo significa algo al nivel de una filosofía transcendental. En otros términos: para determinar el sentido de la experiencia de la certeza sensible hay que saber ya que lo universal y lo singular deben penetrarse, o, mejor, que existe un universal que es negativamente.

IV. *Tercera experiencia. La unidad concreta de la certeza sensible.* La tercera experiencia nos obliga a salir de ese bascular entre lo singular y lo universal o de ese ir y venir de lo uno a lo otro. Al considerar como esencia de la certeza sensible esta certeza sensible en su integridad como acto común del que siente y de lo sentido alcanzamos una esfera más concreta; y la mediación no está ya al margen de una certeza sensible singular tomada como ejemplo *(Beispiel)*, sino que se muestra en ella misma.

En la primera experiencia el objeto aparecía considerado como lo esencial, el saber como lo inesencial, pero el objeto se mostraba entonces como algo diferente de lo que se había supuesto, era el ser, es decir, un universal abstracto. En la segunda experiencia se suponía como esencial el yo inefable respecto a un ser inesencial, pero ese idealismo había de experimentar en sí la misma dialéctica; aunque apuntaba hacia la inmediatez no lograba alcanzar más que un universal abstracto, el yo en general que no es tal yo.

No queda otro remedio que volver al punto de partida, es decir, tomar en consideración la relación inmediata entre el saber y su objeto, sin pretender distinguir en ellos cuál es el término inesencial y cuál es el término esencial. La esencia es únicamente la unidad de esa simple relación: «Ahora es de día y yo sé que es de día.»* [42] Me niego a salir de esta certeza singular y a tomar en consideración otro ahora u otro yo. Como, según Platón, hacían los heraclitianos, me niego a argumentar situándome en el lado del objeto o en el lado del sujeto: «Admitamos —dice Sócrates— que no hay nada que nosotros podamos considerar como en sí y para sí. Comprobaremos entonces que lo negro, lo blanco y cualquier otro color resulta de la coincidencia de los ojos con la traslación propia que les origina y que todo color del que afirmamos su existencia singular no es ni lo que se aplica ni lo que es aplicado, sino algo intermedio, producto original para cada individuo.»** [43]

* Literalmente: «El ahora es día y yo lo sé como día.» (*N. del T.*)

42 *Phénoménologie*, I, p. 87 (*Fenomenología*, p. 87).

** La versión del presente texto del *Teeteto* se hace, como es lógico, a partir de la traducción que del mismo da Hyppolite. De todas formas, hemos tenido presente la versión casteana de J. A. Miguez. PLATÓN. *Teeteto*. Aguilar. Buenos Aires, 1960. (*N. del T.*)

43. PLATÓN, *Teeteto*, 153 d.

Ya que esta certeza no quiere salir de sí misma tendremos que ir nosotros a ella para que nos indique el ahora único que ha supuesto pero la obligaremos a que nos lo *indique.* Ahora bien, este movimiento que no es todavía el acto de dar nombre a una cualidad tampoco es realmente *una operación de mediación.* «Se muestra el ahora, este ahora. Ahora, cuando se muestra, ya ha dejado de existir; el ahora que resulta ser inmediatamente un ahora distinto del que se muestra, y vemos que el ahora consiste justamente en que no es ya lo que es.»[44] Es verdad que ha sido, pero lo que ha sido no es, y de lo que se trataba precisamente era del ser. Así, pues, en el seno de una certeza sensible, y sin que el objeto o el saber tengan un privilegio esencial, hay ya una mediación; lo que se pone deja de ser enseguida lo que se ha puesto y, sin embargo, continúa siendo en su misma desaparición. Eso es lo que Hegel expresa por medio de esa primera dialéctica elemental que constituye el presente mismo (más rico y más concreto que el ahora): 1. Indico como verdad el ahora y lo niego, ya no es. 2. En consecuencia, digo que la verdad es que no es, que ha sido. 3. Pero niego otra vez esta segunda verdad, negación de la negación, lo cual vuelve a llevarme en apariencia a la primera verdad.[45] Sin embargo, no es eso lo que ocurre, pues el término al que he llegado es el primero por el que ha pasado esta negación, que ha negado su negación y que, por consiguiente, sólo es por medio de la negación de su ser-otro: «Pero este primer término reflejado en sí no es ya exactamente lo mismo que era al principio, es decir, algo inmediato, sino que es algo reflejado en sí o algo simple que sigue siendo lo que es en el ser-otro, un ahora que es muchos ahora»,[46] el día, que comprende muchas horas, y las horas, que a su vez comprenden muchos minutos. Lo que subsiste es una cierta unidad en lo múltiple, un *quantum;* y una certeza sensible particular es la experiencia de esta mediación que constituye lo que ella pretende que sea inmediato. De aquí en adelante no se trata ya de un ahora o de un aquí, únicos e inefables, sino de un ahora o de un aquí que llevan la mediación en sí mismos, que son cosas que portan en sí a la vez la unidad de la universalidad y la multiplicidad de los términos singulares. Para nosotros una casa será un conjunto de propiedades coexistentes y una unidad de esas propiedades, como un lugar determinado del espacio es un arriba y un abajo, una derecha y una izquierda. Lo que alcanzamos es

44. *Phénoménologie*, I, p. 88 (*Fenomenología*, pp. 67-68).

45. A señalar aquí una primera dialéctica de la temporalidad: la negación en este movimiento procede del impulso hacia el *porvenir* que niega el ahora; esa negación conduce al *pasado* que ha sido *(gewensen)*, el cual pasa a ser, por tanto, esencia, pero así se constituye en la negación de esta negación una unidad concreta que lleva la mediación en sí misma. Lo que Hegel dice en el prólogo a la *Fenomenología* (t. I, p 19 de la edic. francesa) es precisamente que esta temporalidad constituye la mediación misma.

46. *Phénoménologie*, I, p. 89. (*Fenomenología*, p. 68).

un simple complejo de muchos aquí: «El aquí supuesto sería un punto, pero no es.» Al contrario, cuando se indica que es, el mismo acto de indicar no se muestra como un saber inmediato, sino como un movimiento que desde el aquí supuesto a través de muchos aquí conduce al aquí universal que es una simple multiplicidad de aquí lo mismo que el día es una simple multiplicidad de ahora.[47]

Lo que así hemos probado es una cierta penetración de lo universal y de lo singular, una cierta unidad de la diversidad; y esto es precisamente lo que la percepción, que será el nuevo objeto de la experiencia, va a revelarnos en «la cosa dotada de múltiples cualidades». Pero en el citado movimiento indicativo, la consciencia sensible sale de sí misma y tanto el objeto como el saber se han convertido para ella en algo distinto: realmente *percibe* y su objeto es una *cosa* con *múltiples* propiedades. En efecto, en la consciencia sensible la negación o la mediación son externas al ser o al saber. «La riqueza del saber sensible es algo propio de la percepción, no de la certeza inmediata, en la cual era solamente algo que pasaba al lado, pues únicamente es la percepción la que tiene la negación, la diferencia o la variada multiplicidad en su esencia.»[48] Podría decirse incluso que la esencia de la certeza sensible era el ser o el yo, separados de este ser único o de este yo único, pero que luego lo que se plantea es la multiplicidad en la unidad del ser, o el ser que tiene la negación en sí, la multiplicidad en el yo, o el yo que tiene la negación en sí. Tal es el segundo momento del concepto: la particularidad.

47. *Phénoménologie*, I, p. 89 (*Fenomenología*, p. 68). Pueden compararse esos textos con la diferencia que Kant establece entre la forma de la intuición (diversidad pura) y la intuición formal (unidad de la sinopsis).
48. *Phénoménologie*, I, p. 134.

II. La percepción

Caracteres generales de la percepción. El punto de vista de la percepción es el de la consciencia común y, más o menos, de las diversas ciencias empíricas que elevan lo sensible a universal y mezclan determinaciones sensibles con determinaciones del pensamiento sin tomar consciencia de las contradicciones que entonces se manifiestan.[1] Y ello es así porque lo sensible no es conocido en su esencia más que a través de las determinaciones del pensamiento: «Únicamente ellas son lo que para la consciencia constituye lo sensible como esencia, lo que determina las relaciones de la consciencia con lo sensible y aquello a través de lo cual discurre el movimiento de la percepción y de su verdad.»[2] Creemos percibir el trozo de cera de que habla Descartes en la segunda meditación o el cristal de sal de que habla Hegel en el presente capítulo de la *Fenomenología* únicamente con nuestros sentidos o incluso con nuestra imaginación, pero en realidad interviene nuestro entendimiento. Percibimos una cosa extensa; ahora bien, la cosa en tanto que cosa nunca ha sido vista o tocada. ¿Qué sabemos de la cosa a no ser que no se agota en tal o cual determinación sensible? «Acaso —dice Descartes— se trate de lo que estoy pensando ahora, a saber: esta cera no era ni este dulzor de miel, ni este agradable olor a flores, ni este blancor, ni esta figura, ni este sonido.» La introducción de la negación es aquí significativa, y si citamos ese texto de Descartes cuyas intenciones en el análisis son muy diferentes de las de Hegel cuando contempla un cristal de sal es porque, además del paralelismo existente entre ambos ejemplos, podemos ver aquí un tipo de pensamiento análogo al de Hegel. La cosa que hay ante mí no es ni esto ni aquello, aunque sea capaz de ser esto y aquello e incluso de tomar formas que la imaginación no puede agotar. La cosa se expresa por medio de sus propiedades aun cuando sea solamente extensa; lo cierto es que subsiste en aquellas propiedades que percibimos en ella.[3] Percibir no es ya quedarse en lo inefable de la certeza sensible,

1. HEGEL, *Enciclopedia* (*Werke*, ed. Lasson, t. V, p. 373).
2. *Phénoménologie*, I, p. 105 (*Fenomenología*, p. 79).
3. *Cf.* el dado de que habla Berkeley (*Principios*, 5,49): «Sostendrán que la palabra *dado* designa un sujeto, una sustancia distinta de la dureza, de la extensión y de la forma que son sus predicados y existen en él; yo no puedo entenderlo... Un dado no se distingue en absoluto de esas cosas que se denominan sus modos o sus accidentes».

sino que es superar lo sensible para alcanzar lo que Hegel llama un universal y que en el capítulo precedente se definía así: «Denominamos un universal a una entidad simple que es por medio de la negación, no es esto ni aquello y además es indiferente a ser esto o aquello.» El principio de la percepción es el universal que hemos visto surgir en el transcurso de la dialéctica de la certeza sensible y que, en lo sucesivo, se va a constituir en el nuevo objeto de la consciencia fenoménica. Todo es *una cosa*, la cosa extensa y la cosa pensante, el espíritu, Dios mismo; el dogmatismo precrítico no hace más que prolongar en una metafísica la actitud de la consciencia perceptiva, lo que Hegel expone en su prólogo a la *Lógica* de la *Enciclopedia* con el título de «Primera posición del pensamiento con respecto a la objetividad».[4]

Sin embargo, lo universal tal como lo hemos visto aparecer, la *coseidad* como tal, no es sin la mediación, la abstracción o la negación —tres expresiones que aquí son sinónimas para Hegel—, sino que es porque otra cosa no es, en virtud, por tanto, de una reflexión que en principio es externa pero que el progreso de la dialéctica nos mostrará que puede ser concebida como interna. La cosa de la percepción quedará entonces anulada en tanto que cosa. Las determinaciones del pensamiento sucesivamente atribuidas a la cosa, para descartar toda contradicción y conservar su identidad consigo misma, se reunirán en un universal que tendrá en sí la diferencia en vez de ser condicionado por ella. El objeto será la fuerza, la ley, la necesidad de la ley y no la cosa desnuda; será el concepto en sí, mientras que la consciencia, al superar el estadio de la percepción, habrá pasado a ser realmente entendimiento. La crítica de la cosa en el capítulo de la *Fenomenología* es también una crítica de la substancia (que no es sujeto) y una crítica de la «cosa en sí», una noción que obsesiona más o menos a toda consciencia perceptiva. La filosofía kantiana, nos dice Hegel en la *Enciclopedia,* ha captado el espíritu principalmente en el estadio de la percepción; podríamos decir que ha hecho la analítica de esta consciencia que percibe sin descubrir la dialéctica que está en el seno de esta analítica misma. La cosa es un trenzado de contradicciones. En cuanto a la «cosa en sí», no es más que la abstracción absoluta del puro pensamiento realizado en objeto, el término final de todo «cosismo». «La cosa en sí —y por cosa se entiende también el espíritu, Dios— expresa el objeto en tanto que se hace abstracción de todo lo que es para la consciencia, de todas sus determinaciones sensibles así como de todas sus determinaciones pensadas. Resulta fácil entonces ver lo que queda: lo abstracto absoluto, el vacío total, todavía solamente determinado como un más allá, lo negativo de la representación y de la sensibilidad, del pensamiento determinado.»[5]

4. HEGEL, *Werke*, ed. Lasson, t. V, p. 59.
5. HEGEL, *Enciclopedia* (*S. Werke*, ed. Lasson, t. V, p. 69).

La «cosa en sí» se presenta aún como la pura materia del materialismo, tal como lo había visto Berkeley, o como el ser supremo de la Aufklärung, que es idéntico. «Es esencial considerar aquí que la pura materia no es más que lo que queda cuando hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc., es decir, que la pura materia no es lo visto, tocado, gustado, etc. Lo que es visto, gustado, tocado no es la materia sino el color, una piedra, una sal; la materia es precisamente la pura abstracción y así está presente la pura esencia del pensamiento o el mismo pensamiento puro, como lo absoluto que no tiene distinciones en sí, no determinado y sin predicados.»[6]

Vemos, pues, toda la importancia de una crítica de la actitud perceptiva que cree sentir y en realidad hace abstracciones; que es víctima de una metafísica inconsciente y, a pesar de ello, acusa a la filosofía de no tratar más que con «entes de razón». Sin embargo, el ente de razón es precisamente el *no-yo* como cosa. Una vez más, el pensamiento que se dice concreto es en el fondo un pensamiento abstracto que no domina sus determinaciones y las capta en su aislamiento, un pensamiento, no dialéctico que, por consiguiente, constituye la presa de una dialéctica que le supera. Hegel insiste sobre ese punto al final del capítulo sobre la percepción. La filosofía sólo puede conquistar lo concreto en el momento en que llega a dominar y a superar las abstracciones del entendimiento humano perceptor: «Éste es siempre el más pobre allí donde es el más rico... Se considera a sí mismo como la consciencia real y sólida cuando en la percepción no es más que el juego de esas abstracciones...» Su opinión sobre la filosofía es que sólo tiene que ver con las cosas del pensamiento. Claro está que también tiene que ver con esas cosas y las reconoce como puras esencias, elementos y potencias absolutas, pero al mismo tiempo las conoce en su determinabilidad y, por consiguiente, las domina. «El entendimiento perceptor las toma por lo verdadero y éstas le empujan de un error a otro.»[7] La dialéctica, tal como la define Hegel algunos años más tarde, capta en cambio la insuficiencia de cada determinación aislada por el entendimiento; pone de manifiesto que no es en sí lo que es en su determinabilidad y que pasa a ser su contrario.[8] Ahora bien, es ese mismo tránsito lo que capta la filosofía, ganando así el todo concreto, como el verdadero empirismo el hecho, mejor que el empirismo filosófico o la consciencia común, puesto que la consciencia común se queda en la abstracción ignorante de que es una abstracción.[9] Las dos abstracciones fundamentales son aquí la *universalidad de la coseidad* y *la unidad exclusiva de la cosa.*

6. *Phénoménologie*, II, p. 124 (*Fenomenología*, p. 339).
7. *Phénoménologie*, I, p. 106 (*Fenomenología*, pp. 80-81).
8. HEGEL, *Propedéutica* (*Werke*, ed. Lasson, t. XXI, p. 32).
9. El empirismo verdadero es el del hombre de acción que domina todas las determinaciones en vez de fijarlas en su particularidad. Hegel lo opone al

El capítulo que Hegel dedica a la consciencia perceptora y que constituye uno de los momentos de la génesis del concepto que nos hemos propuesto reconstituir resulta bastante difícil de seguir en todos los detalles de su progresión. Mientras que la *Propedéutica* y la *Enciclopedia* condensan en unas cuantas líneas la contradicción del objeto de la percepción —que es a la vez el lugar de las propiedades o, mejor aún, de las materias libres independientes y la unidad en que esas materias se disuelven (¿cómo pueden coexistir en un mismo lugar o cómo la cosa única puede ser un conjunto de propiedades independientes?)— para mostrar que dicha contradicción hace de la cosa un simple fenómeno que revela hacia afuera (para otro) lo que es internamente (para sí), la *Fenomenología* desarrolla más ampliamente los aspectos varios de la contradicción inherente a la cosa. Lo que primero resulta superado es la noción de sustancia que se expresa en sus atributos pero con una reflexión externa a ella; la noción de mónada, unidad negativa de sus propiedades, a la que se llega luego, es juzgada igualmente como insuficiente porque lo que permite discernirla de cualquier otra mónada, su intrínseca determinabilidad, resulta ser también lo que la pone en relación con la otra, y además esta relación con la otra es la negación del ser para sí. Finalmente, la unidad del ser para sí y del ser para otro, de lo uno negativo y de la universalidad pasiva, aparece como el término del desarrollo. Al mismo tiempo, la reflexión, que primero está en la consciencia por oposición al objeto, aparece como algo inherente al objeto. Es el propio objeto quien se convierte en el todo del movimiento que anteriomente se dividía entre el objeto y la consciencia, de manera que la consciencia fenoménica contempla al fin su propia reflexión en la cosa. En definitiva, todo el movimiento de la percepción va de la sustancia (unidad positiva) a la mónada (unidad negativa), de la coseidad a la fuerza, del mecanismo al dinamismo, de la cosa a la relación o incluso de una reflexión que es externa al objeto a una reflexión interna. El objeto se ha convertido en concepto, pero en sí, pues la consciencia no es todavía para sí misma el concepto: «Por ello no se reconoce en este objeto reflejado.»[10]

Vamos a intentar recoger estos detalles de la dialéctica hegeliana insistiendo particularmente sobre su punto de partida, que es la percepción para nosotros, es decir, para el filósofo que asiste al devenir de la consciencia fenoménica, o que es en sí para esta última consciencia. En efecto, el punto de partida contiene todos los elementos contradictorios de la cosa que se manifestarán como tales en el curso de la experiencia que podremos entonces seguir en su desarrollo original.

---

empirismo del entendimiento en el artículo escrito en Jena sobre el *Derecho natural*.

10. *Phénoménologie*, I, p. 109 (*Fenomenología*, p. 82).

I. *La actitud perceptiva, el concepto de la cosa.* ¿En qué sentido se nos aparece el universal como el principio general de la percepción? En la última experiencia de la certeza sensible hemos visto que lo inefable o lo inmediato resultaba superado por el movimiento gracias al cual se pretendía hacerle ver o indicar. «El ahora y el acto de indicar el ahora están constituidos de tal manera que ni lo uno ni lo otro son un simple inmediato, sino que son un movimiento que comprende momentos varios. Así también cuando se indica el aquí como un ente ese indicar pone de manifiesto que no es un saber inmediato, sino un movimiento que desde el aquí supuesto a través de muchos aquí conduce al aquí universal que es una simple multiplicidad de aquí, como el día es una simple multiplicidad de ahora.» [11] El acto de indicar —Kant diría la síntesis de la aprehensión en la intuición, la cual supone a su vez reproducción y reconocimiento— efectúa una mediación, lleva a un término *simple* que, sin embargo, contiene una *multiplicidad.* El aquí apuntado era el punto, pero el punto no es. Lo que existe es un aquí afectado por su ser-otro; en él hay un arriba y un abajo, un a la derecha y un a la izquierda, etc. Tal es lo que Hegel llama un universal, lo sensible superado *(aufgehoben).* Este universal, a su vez, está condicionado por lo sensible; es a través de la mediación de lo sensible por medio del cual está puesto. Por otra parte, cada uno de sus momentos se convierte en un universal, pero en un universal determinado (lo particular). Por ello, Hegel dice: «El principio del objeto, el universal, es en su simplicidad un principio mediado; el objeto debe expresar esto en él como su naturaleza y en ese sentido el objeto se muestra como cosa con múltiples propiedades. La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la cual era solamente algo concomitante, puesto que es únicamente la percepción la que tiene la negación, la diferencia o la multiplicidad diversificada en su esencia.» [12]

El universal no es más que la coseidad *(Dingheit)* —un medio que es un simple conjunto de múltiples términos— como lo extenso está compuesto de un a la derecha y de un a la izquierda, de un arriba y de un abajo, etc. La sal citada es un aquí simple y, al mismo tiempo, es múltiple: es blanca, es *también* cúbica, *también* sápida, tiene *también* un determinado peso. Todas estas propiedades coexisten en ella compenetradamente, no se penetran ni se afectan unas a otras y participan de la universalidad porque expresan —un término spinozista empleado a posta por Hegel— la *coseidad.* La cualidad sensible establecida en el ser, la blancura o el carácter sápido de la sal, es igualmente un universal determinado, un no-esto que no pierde su inmediatez.

11. *Phénoménologie,* I, p. 89 (*Fenomenología,* p. 68).
12. *Phénoménologie,* I, p. 94 (*Fenomenología,* p. 71).

Aún sigue estando ahí lo sensible, que no ha sido suprimido por la percepción, sino únicamente superado, y lo está precisamente en forma de una determinabilidad. «La nada, como nada del esto, conserva la inmediatez, es también sensible, pero es una inmediatez universal.»[13] Toda determinación sensible es universal cuando se la toma como coseidad; la física tiende a hacer de ella una «materia libre»[14] repartida por el universo y de la que solamente una cierta parte se halla localizada en un cuerpo particular. La blancura y la sapidez de la sal se parecen a la blancura y a la sapidez de otro mineral; afectan a algo más que ese cristal de sal que yo contemplo de la misma manera que la extensión espacial supera siempre la unidad del punto.

Sin embargo, la coseidad, el universal que se expresa en estas determinabilidades varias que son sus atributos, resulta ser una determinación del pensamiento que nunca es posible sentir o, si se quiere, resulta ser la sustancia, el «también» que reúne todas esas determinidades, el medio en que coexisten. «El *también* es, por tanto, el puro universal o el medio, es la coseidad que junta todas estas propiedades.»[15] Pero no se percibe solamente la coseidad, el medio simple de las propiedades; se pretende percibir también una *cosa determinada en sí y para sí, este* cristal de sal. Es entonces cuando aparece otro carácter —otra determinación del pensamiento— de la percepción. Esta determinación es la de la pura singularidad, del *uno exclusivo,* que ni la sustancia en general ni el atributo manifiestan realmente, sino más bien el modo que es negación de la negación. Según Hegel, Spinoza ha visto claramente los tres momentos del concepto —lo universal como sustancia, lo particular como atributo y lo singular como modo— pero, en cambio, no ha visto que si toda determinación era negación, esa negación no se expresaba realmente (para sí y no en sí) más que en el modo en tanto que éste es negación de la negación, negación que se refiere a sí misma y que, por tanto, expresa la actividad de la sustancia como actividad interna o como sujeto, en definitiva. La coseidad no está determinada en sí y para sí más que como cosa —una cosa única—: este cristal de sal que excluye todo lo demás y que acaba excluyéndose a sí mismo en tanto que solo es un ser-yo para sí. No nos hallamos todavía en el movimiento que transforma la sustancia en sujeto y la cosa en fuerza; movimiento que Leibniz supo localizar en la mónada. Señalamos, en cambio, uno de los caracteres de la cosa percibida; es una cosa única y además cada propiedad está determinada absolutamente, en tanto que tal excluye otra propiedad: lo blanco excluye lo negro, lo dulce excluye lo amargo, etcétera... Así, pues, las cosas no son sólo universales, sino

13. *Phénoménologie,* I, p. 94 (*Fenomenología,* p. 71).
14. Expresión habitual en la ciencia de la naturaleza de la época de HEGEL; el calórico, la sapidez, etc., serían «materias libres».
15. *Phénoménologie,* I, p. 96 (*Fenomenología,* p. 72).

también singulares, y estos dos caracteres —el *también* de las materias libres, el *uno negativo*— constituyen la cosa que la consciencia perceptora tiene por objeto. Estas dos determinaciones del pensamiento, el también y el uno, la universalidad abstracta y la singularidad abstracta, están ya dados en la propiedad sensible, pero universal, que parece presentarse inmediatamente a la consciencia. «En la propiedad la negación es, como determinabilidad, inmediatamente una con la inmediatez del ser, y esta inmediatez es, a su vez, universalidad por la unidad con la negación. Pero la negación es como uno, cuando se halla liberada de la unidad con lo contrario, y es en sí y para sí misma.» «La universalidad sensible o la unidad inmediata del ser y de la negación —dice también Hegel— es así propiedad solamente cuando, a partir de ella, se han desarrollado y distinguido entre sí el uno y la universalidad pura y cuando la universalidad sensible reúne a ambos. Únicamente la cosa cumple la relación de la universalidad sensible y los puros momentos esenciales.»[16]

Lo mismo que hemos dicho de la cosa percibida podría decirse de la cosa perceptora; en este nivel la *res extensa* es paralela a la *res cogitans*. Sucede, pues, que el alma es percibida como un conjunto de facultades —memoria, imaginación, etc.— de la misma manera que la cosa se compone de su blancura, de su sapidez, etc. Cuando la consciencia perceptora quiere explicar esta coexistencia de cualidades diversas en un lugar ha de recurrir a una ficción del entendimiento que hace pasar por una realidad física; habla de los poros de una materia en que se introduciría la otra materia, pero siendo también verdad la recíproca, se ve metida en un círculo. Paralelamente, en lo que atañe a la cosa pensante se ve obligada a hablar de «la influencia de la memoria sobre la imaginación y de la imaginación sobre la memoria, de su interpretación (?)». El paralelismo entre la consciencia y su objeto es, como sabemos, característico de la *Fenomenología*. Cuando el objeto cambia, la consciencia cambia, e inversamente. Pero aquí importa más particularmente señalar el común origen de la cosa perceptora y de la cosa percibida. Nosotros (filósofos) las hemos visto formarse juntas en la última experiencia de la certeza sensible; sólo en su manifestación aparecen una al margen de la otra, su principio común es lo universal. Con respecto a ese principio que es su esencia, ambas son inesenciales. Pensemos en la sustancia de Spinoza que se expresa tanto por medio del orden y la conexión de las cosas como por medio del orden y la conexión de las ideas. Vamos a considerar, pues, esos dos momentos tal como se nos han aparecido en su génesis común. «Uno es el movimiento indicativo, el otro ese mismo movimiento, pero como algo simple; el primero es el acto de percibir, el segundo el objeto. Según la

16. *Phénoménologie*, I, p. 96 (*Fenomenología*, p. 73).

esencia, el objeto es lo mismo que el movimiento. El movimiento es el despliegue y la distinción de los momentos, el objeto es su reunión y su unificación.»[17] El acto de percibir es precisamente esta síntesis de una diversidad efectuada por la consciencia; y la misma síntesis como si estuviera inmovilizada es la cosa percibida. La distinción que aquí aparece tiene su importancia si se considera que, desde el punto de vista de la consciencia perceptora, la esencia es atribuida al objeto y lo inesencial a la propia consciencia. Más adelante, a propósito de la oposición entre consciencia desgraciada y consciencia inmutable, Hegel señalará la misma distribución. «En cuanto que es la consciencia de esta contradicción, se sitúa por sí misma al lado de la consciencia cambiante y se aparece a sí misma como algo que es inesencial.»[18] Así, pues, la consciencia empieza atribuyéndose la reflexión inesencial, mientras que denomina esencia al objeto en su identidad consigo mismo. Para ella, la verdad —la verdad como la adecuación al objeto— es independiente de la reflexión que tiene lugar. «Lo uno determinado como lo simple, el objeto, es la esencia, indiferente al hecho de ser percibido o no, pero el percibir como el movimiento es algo inconstante que puede ser o no ser y que es inesencial.»[19] Es por ello por lo que la consciencia perceptora sabe que puede equivocarse en su aprehensión de lo verdadero. En su principio, que es lo universal —la identidad de lo verdadero consigo mismo—, el ser-otro está contenido, pero como un momento superado, una nada que no puede tener puesto en la verdad, sino solamente en sí misma. Así, pues, el criterio de la verdad para la consciencia que percibe será la búsqueda de la igualdad del objeto consigo mismo y la exclusión de toda alteridad referente a éste. Si hay una contradicción, sólo puede estar en la consciencia, mientras que el objeto, lo verdadero, es lo no contradictorio. Así procede el pensar común y el pensar dogmático que es continuación de aquél: ven en la contradicción el signo de nuestra reflexión al margen de lo verdadero. «Como la diversidad existe al mismo tiempo para el perceptor, su comportamiento es el acto de poner en relación los diversos momentos de su aprehensión. Aun cuando en esta comparación se produzca una desigualdad, eso no indica una no verdad del objeto, puesto que éste es lo igual a sí mismo, sino solamente una no verdad de la actividad perceptora.»[20] Se comprende ahora el propio título del capítulo de Hegel: «La percepción o la cosa y la ilusión.» La cosa es la verdad, el lado del objeto; la ilusión es la reflexión, el lado del sujeto. Pero se comprende también el giro que necesariamente deberá producirse. La consciencia descubrirá que la posición ingenua no puede mantenerse. Bastaría

17. *Phénoménologie*, I, p. 93 (*Fenomenología*, p. 71).
18. *Phénoménologie*, I, p. 177 (*Fenomenología*, p. 128).
19. *Phénoménologie*, I, p. 94 (*Fenomenología*, p. 71).
20. *Phénoménologie*, I, p. 97 (*Fenomenología*, p. 74).

con tomar el objeto tal cual es sin alterarlo en nada; de esta manera nos sería dada la verdad y nosotros no tendríamos más que reproducirla. De hecho, el descubrimiento de las contradicciones en la pura determinación de la cosa nos conduce a una posición crítica más próxima, por lo demás, de la de Locke que de la de Kant, y entonces intentamos distinguir entre lo que procede de la cosa misma, de lo verdadero, y lo que viene de nuestra reflexión y altera lo verdadero. Pero esta reflexión externa a la verdad se manifiesta bajo formas diversas, de manera que lo verdadero es ya esto, cuando la reflexión es aquello, ya aquello cuando la reflexión es esto. Así, finalmente, lo verdadero mismo aparece como algo que se reflejara fuera de sí al mismo tiempo que en sí, como algo que tuviera su ser-otro en sí mismo. A partir de aquí el movimiento del objeto y de la consciencia perceptora relacionados entre sí se convierte en movimiento íntegro del objeto. Y la consciencia, como ya hemos señalado, se ve a sí misma, sin saberlo, en su objeto, que es en sí concepto. «Para nosotros el devenir de este objeto mediante el movimiento de la consciencia es de tal naturaleza que la propia consciencia está implicada en ese devenir y la reflexión es la misma por ambos lados o es una sola reflexión.»[21] «Desde un mismo y único punto de vista —dice Hegel al final del capítulo sobre la percepción—, el objeto es lo contrario de sí mismo: para sí en tanto que es para otro, y para otro en tanto que es para sí.»[22]

Ya se ve el interés de todo este capítulo para el estudio del desarrollo de la consciencia fenoménica: se trata de superar definitivamente un cosismo que desde la consciencia común asciende hasta una metafísica de la sustancia, que no es negatividad absoluta, o de la mónada —sin puertas ni ventanas. Por otra parte, esta metafísica dogmática no es corregida por medio de una filosofía crítica que trate de discernir la parte correspondiente a nuestra reflexión en la aprehensión de lo verdadero. Lo verdadero no es una cosa, una sustancia o incluso una mónada; es sujeto, es decir, identidad de la identidad y de la no identidad, devenir de sí mismo. Se manifiesta fuera, en su exterior, para ponerse y reflejarse a sí mismo en su ser-otro. Partiendo de lo universal que tiene la mediación o la reflexión en su exterior, llegamos a un universal que se pone a sí mismo, es decir, que encierra en sí su propia mediación. Este universal es precisamente lo que Hegel llama al final del capítulo «universal incondicionado», que es en sí concepto. Aún le falta saberse a sí mismo, ser autoconsciente, para pasar a ser concepto para sí.

II. *La experiencia de la consciencia.* Consideremos ahora las experiencias por las que ha de pasar la consciencia perceptora; en germen están ya contenidas en todo lo que precede. La cons-

21. *Phénoménologie*, I, p. 110 (*Fenomenología*, p. 82).
22. *Phénoménologie*, I, p. 104 (*Fenomenología*, p. 79).

ciencia quiere aprehender la cosa, pero hace la experiencia de las contradicciones de esa cosa y entonces toma conciencia de su reflexión al margen de lo verdadero, distingue su reflexión de la pura aprehensión de lo verdadero. Pero también esta reflexión se muestra como algo constitutivo de la propia cosa que tiene en ella «una verdad opuesta a sí misma».[23] Ahora bien, la pluralidad de cosas no podría evitar la disolución de la cosa arrojando el ser-otro de la consciencia y de la cosa singular a la vez y distinguiendo en cada cosa particular una esencia determinada que la haga discernible de cualquier otra (principio de individuación de la mónoda) y una inesencial variedad de propiedades que, sin embargo, le es necesaria. Todos esos medios de que se sirve el entendimiento recalcitrante para preservar su dogmatismo se revelan inútiles y la cosa, o las cosas en su comercio mutuo, no son ya más que *fenómenos* a través de los cuales se manifiesta lo universal incondicionado que el entendimiento se esfuerza en concebir. «En el incesante cambio ese algo se supera y pasa a ser otro, pero también lo otro cambia. Ahora bien, lo otro de lo otro o el cambio de lo mutable es el devenir de lo permanente, de lo que subsiste en sí y para sí y desde lo interno.»[24] Ya no hay que decir *esse est percipi*, sino *esse est intelligi*.

La contradicción de la cosa es simple. Primero aparece como una, luego como divisible hasta el infinito —*partes extra partes*. Tal es la antinomia presentada por Kant en la dialéctica transcendental. De una parte, hay que detenerse en la división y atenerse a lo simple; de otra parte, lo simple aparece, a su vez, como algo compuesto, y la división no tiene fin. La esencia objetiva, como dice Hegel, se presenta ya como lo «uno», el átomo, ya como una comunidad o una continuidad, «la extensión cartesiana». No tratamos todavía de la cosa dotada de múltiples propiedades, sino solamente de la esencia objetiva en general. En la gran Lógica, cuando Hegel recoge esta dialéctica a propósito de la categoría de existencia —con la intención de mostrar que la existencia, es decir, la cosa o las cosas, no es más que fenómeno— señala más directamente: «El *también* es lo que aparece en la representación externa como extensión espacial, mientras que el *esto* o la unidad negativa es la puntualización de la cosa.»[25] Pero se equivocaría quien creyera que esta antinomia vale solamente para lo extenso. El objeto de la percepción es la mezcla de la abstración y de lo sensible que denominamos una propiedad. Ahora bien, esta propiedad es abstracta y general, es el producto de una negación y tiene mayor extensión que la cosa única que nosotros contemplamos. Este cristal de sal es blanco, pero su

23. *Phénoménologie*, I, p. 102 (*Fenomenología*, p. 77).
24. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, III, pp. 104 y ss.
25. *Ibid.*, IV, pp. 116-117. En este sentido la diversidad pura de Kant es el soporte y como el puro símbolo de la diversidad empírica.

blancura es una determinación sensible universal y nosotros vamos más allá de este cristal de sal al percibirlo como blanco.

Con todo, la propiedad es universal; pero es también determinada. Cuando la consideramos como determinada, y no ya solamente como universal, vemos que excluye las otras propiedades. Este cristal de sal es blanco y, por consiguiente, no es negro; tiene una forma particular y, por tanto, no tiene otra distinta. De nuevo somos conducidos a la cosa en tanto que uno, pero esta vez no se trata ya de una unidad abstracta, sino de una unidad concreta. Este cristal de sal excluye las otras cosas, pero contiene en sí una multiplicidad de propiedades que nosotros percibimos como coexistentes. En el uno separado volvemos a encontrar un médium de propiedades cada una de las cuales es para sí y excluye a las otras, solamente en tanto que determinadas. Pero ¿las excluye de este cristal de sal o se excluyen mutuamente? Para salvar a la cosa de la contradicción el entendimiento común intenta, naturalmente, arrojar la oposición fuera de ese médium particular que es este cristal de sal. Sin embargo, no puede conseguirlo. ¿Cómo pueden coexistir en una unidad singular esas propiedades que se han convertido en blancura, alcalinidad, peso, etc? O bien la cosa es una y las propiedades se confunden en ella, no son ya, por tanto, cada una para sí en su indiferente universalidad, sino que penetran una en el interior de la otra y se niegan mutuamente. O bien la cosa es múltiple, es blanca y también sápida y también cúbica, en cuyo caso no nos ocupamos más que de un compuesto. Un cierto número de «materias», materias calóricas, químicas, eléctricas, son agrupadas en este particular recinto y se hallan yuxtapuestas en él. Ahora bien, ¿cómo pueden estar una al lado de la otra? Está claro que es preciso que una ocupa los intersticios de la otra,, y a la inversa. Pero ese trenzado es una ficción del entendimiento que no renuncia a imaginar, disimulando la contracción entre las nubes de lo infinitamente pequeño. Si dichas materias se penetraran su independencia desaparecería y no quedaría más que una cosa única sin determinaciones; si estuvieran yuxtapuestas, su independencia quedaría a salvo, pero lo que se perdería es la cosa única, con lo que volveríamos a la esencia objetiva, residuo de partes que no son partes de nada y, en cambio, tiene infinitas partes. Resulta imposible evitar esta contradicción porque la propiedad sensible de que partimos, por ejemplo la alcalinidad de la sal, es universal y determinada a la vez. En tanto que universal, se halla considerablemente anclada en la coseidad, es independiente y sustancia; en tanto que determinada, es singular, excluye «lo otro»; por eso a partir de ella se desarrollan los dos momentos contradictorios de la cosa, su universalidad, su sustancialidad que la hace indiferente a todas sus partes (el universal es lo que puede ser esto o aquello y es indiferente a ser esto o aquello) y su singularidad que la hace exclusiva, el uno nega-

tivo. En realidad, considerados en su pureza, el momento de la universalidad y el momento de la singularidad —entre los cuales oscila la particularidad, el universal determinado— llegan a coincidir absolutamente. La pura singularidad, la unidad exclusiva, al no tener determinaciones, es el universal mismo. Toda cosa es una cosa única y, por ello, una cosa es igual a otra. Pero esta dialéctica es lógica y la percepción no tiene conocimiento de ella. Regresa, por tanto, a la propiedad sensible y considera las propiedades en el médium de lo uno sin atreverse a identificarlas ni a distinguirlas de forma absoluta. ¿Qué es lo que queda entonces? Quedan propiedades consideradas cada una para sí: la blancura, la alcalinidad, la forma cúbica de la sal citada. Pero al ser consideradas precisamente así, sin su médium de coseidad y sin la unidad de la cosa, estas propiedades no son ya ni propiedades, porque no son algo inherente a un sustrato, ni determinadas, puesto que no se excluyen. La consciencia perceptora retorna a la suposición del esto, a un subjetivismo elevado a *la segunda potencia*. Este cristal sólo es alcalino en mi lengua, sólo es blanco ante mis ojos. ¿Acaso vamos a iniciar de nuevo el mismo movimiento de la suposición del esto en la percepción sin poder salir nunca de él? La respuesta es no, puesto que este subjetivismo me va a permitir tomar conciencia de mi propia reflexión con el conocimiento que tengo de esta cosa; va a conducirme a una posición crítica —que es la de Locke, y que Kant prolonga con el nombre de idealismo transcendental cuando distingue entre la cosa en sí y la cosa para nosotros. La cosa será siempre lo verdadero y lo igual a sí mismo, pero el conocimiento que yo tengo de ella quedará alterado por mi propia reflexión. Mi percepción ya no será considerada como una aprehensión pura y simple, sino como una aprehensión mezclada con una reflexión que altera la cosa y la hace *para mí* distinta de lo que es *en sí*. De esta manera la cosa seguirá siendo lo verdadero y la ilusión estará solamente en la consciencia. Pero la consciencia se engaña a sí misma si se figura que la verdad cae así, sin más, fuera de ella. Puesto que es ella misma la que distingue la parte de su reflexión y la parte de la objetividad, se convierte sin saberlo en *la medida* misma de lo verdadero. Nuestro punto de partida, según el cual el objeto percibido era la esencia y la consciencia perceptora lo inesencial, queda superado si no para la consciencia que efectúa ese discernimiento crítico, sí, al menos, para nosotros que filosofamos. ¿Acaso no sabemos ya que el principio de toda la consciencia perceptora, lo universal, es tanto el yo como el ser, y que la rigidez de la cosa que se alza frente a la consciencia no es más que la proyección del yo fuera de sí?

La consciencia hace ahora una doble experiencia: ora se aparece a sí misma como el médium indiferente, el universal pasivo donde están las propiedades sin confundirse; ora se aparece como lo *uno*. En el primer caso, la «cosa en sí» es el uno y la

pura diversidad sólo es para la consciencia. Esta diversidad de que habla Kant no pertenece a la cosa, sino a la sensibilidad multiforme que así refracta la unidad de la cosa. Este cristal es blanco para mi vista, cúbico para mi tacto, sápido en mi lengua; hay ahí una especie de idealismo psicológico que no es extraño a la consciencia común por poco que se la empuje a sus últimos reductos. El verde de la hoja del árbol y la humedad que hay en ella son solamente míos; pero la cosa en sí misma es una; produce en mí esta diversidad porque yo tengo varios sentidos para aprehenderla. Por lo demás, ese idealismo psicológico, como señala Hegel en algún lugar, carece de profundidad, ya que me atribuye una pasividad que es lo más extraño a mi actividad consciente. Pero de esta manera se salva la coherencia de la cosa, queda preservada su verdad de ser una. De todas formas, es imposible quedarse aquí, pues, ¿cómo íbamos a distinguir entonces una cosa de otra? Si la cosa es una, ello se debe a que es discernible de cualquier otra y precisamente no es discernible por el hecho de que es una en sí, sino porque tiene propiedades particulares que la determinan de una manera completa. Esta completa determinación de la cosa es lo que Leibniz pensaba con el principio de los indiscernibles y, por lo demás, en la filosofía kantiana ora la materia aparecía como lo que determina la forma, ora la forma como lo que determina la materia, siendo el ideal precisamente la determinación completa del objeto que, según Maimon, no es más que una idea de la razón.

En el segundo caso, al cual nos envía el primero, debemos cargar nosotros con la unidad de la cosa y atribuirla necesariamente a la diversidad. En efecto, si la cosa está determinada es que está determinada *en ella misma* y esta completa determinación no es posible sin una diversidad intrínseca. La cosa no puede tener una sola propiedad, pues entonces no sería diferente. En su polémica con Locke, Leibniz vio mejor que aquél que la relación no era extrínseca, sino intrínseca, que la cosa única tenía la diversidad en su seno al ser discernible en sí de cualquier otra. «Pero la verdad es que todo cuerpo es alterable e incluso siempre alterado actualmente de manera que él mismo difiere de cualquier otro.»[26] Sólo si la diversidad está en la cosa, tiene en ella la forma de una multiplicidad indiferente, y somos nosotros quienes introducimos la unidad, hipótesis inversa a la precedente, como se ve. La «cosa en sí» es blanca, cúbica, sápida, etc., pero su unidad es únicamente obra nuestra. Lo que une las propiedades es un acto del espíritu uniforme en todas las percepciones. «El acto de indicar en un uno esta multiplicidad de términos es obra nuestra y debemos evitar dejar coincidir esos términos en la cosa misma.»[27] Por eso decimos, la cosa es blanca

26. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Lib. II, capítulo XXVII.
27. *Phénoménologie*, I, p. 101 (*Fenomenología*, p. 77).

en tanto que no es cúbica, no es sápida en tanto que es blanca. Por medio del *en tanto que* le evitamos la contradicción y nos reservamos el acto de poner en un uno esas propiedades o, mejor aún, esas *materias libres.* «De esta manera la cosa es elevada al verdadero *también* y en vez de ser un *uno,* es una colección de materias, pasa a ser solamente el sustrato que las reúne.»

Reflexionando sobre esta doble experiencia, es decir, sobre nuestra primera reflexión en la aprehensión de la cosa, descubrimos que nosotros hacemos alternativamente tanto de la cosa como de nosotros mismos ora el puro uno, sin multiplicidad, ora el *también* resuelto en materias independientes unas de otras. De aquí la consecuencia de que la primera reflexión se convierte en objeto de nuestra segunda reflexión y se nos aparece como inherente a la cosa misma; es la cosa que se refleja en sí y es para sí misma diferente de lo que es para otro (precisamente para nuestra consciencia). Ora es una, cuando se muestra como múltiple, ora es múltiple, cuando se muestra como una: incluye en sí una verdad opuesta a ella, es una contradicción que consiste en ser a la vez para sí y para otro. Esta nueva oposición en el campo de la forma (ser-para-sí, ser-para-otro) sustituye a la oposición en el campo del contenido (ser uno, ser múltiple). Pero ¿no se la puede evitar y mantener todavía la verdad limpia de toda contradicción salvando la coherencia de la cosa? Hemos dicho que la cosa es para sí y para otro —dos seres distintos— y que es para sí algo distinto de lo que es para otro. Esto es: la cosa deviene pensable como una multitud de cosas o de mónadas que excluyen de ellas la contradicción refiriéndola a su mutua relación. De esta manera el monismo se convierte en un pluralismo y en la dialéctica hegeliana expuesta de una forma demasiado condensada y oscura en el capítulo de la percepción podemos presentir un proceso que estará representado en todos los estadios de la *Fenomenología.* La fuerza se desdoblará en dos fuerzas, la autoconsciencia en dos autoconsciencias, etc. Pero, a su vez, este pluralismo no es más que una apariencia y la contradicción es expulsada de la cosa, que no difiere de sí misma sino de las otras cosas. Tal contradicción vuelve en realidad a alojarse en la cosa como una diferencia consigo misma en sí, una reflexión interna en la reflexión externa.

Así, pues, consideramos la cosa o la mónada diferente de todas las otras. La cosa es para sí, como unidad consigo misma en su determinación propia que sólo concierne a ella y constituye su esencia. No cabe duda de que en ella debe haber una diversidad, pues en otro caso, ¿cómo iba a ser determinada sin la diversidad que es su ser para otro? Lo que pasa es que esta diversidad le resulta inesencial, es su exterioridad. Naturalmente, la contradicción se evita gracias a la distinción de lo *esencial* y lo *inesencial,* un inesencial que sigue siendo siempre necesario, lo cual es una nueva contradicción disimulada. Pero la contradicción

reaparece en su forma definitiva, pues esta cosa, igual a sí misma y una para sí, no es tal más que en su diferencia absoluta de todas las otras, y esa diferencia implica una relación con las otras cosas que representa el cese de su ser para sí: «Es justamente por medio del carácter absoluto y de su oposición como la cosa se vincula a las otras constituyéndose esencialmente como proceso de relación, pero la relación es la negación de su independencia y la cosa se desfonda precisamente debido a su propiedad esencial.» [28]

A través de esta dialéctica vamos de la *cosa* a la *relación*, del cosismo de la percepción a la relatividad del entendimiento, tránsito que es bien conocido en la historia de las ciencias y de la filosofía. Lo que desaparece son los trucos de la consciencia común para salvar la cosa independiente y una, la distinción entre un esencial y un inesencial, la separación del ser para sí y del ser para otro. «Desde un mismo y único punto de vista —escribe Hegel— la cosa es lo contrario de sí misma, para sí en tanto que es para otro, para, otro en tanto que es para sí.» [29] Lo que aparece y lo que es propio de Hegel es un pensamiento de la relación que manifiesta la vida; la relación es la separación y la unidad de esos términos a la vez, es, claro está, la unidad de la unidad y de la multiplicidad, identidad de la identidad y de la no identidad que Hegel se propone pensar desde sus escritos de juventud como la vida de lo absoluto. No hay duda de que con frecuencia parece que esa dialéctica se adapta mejor a los seres vivos o a los seres conscientes que a los seres materiales. Cuando se quiere entender la dialéctica de Hegel sobre el ser para sí que sólo es para sí en su ser para otro, parecen ser más convenientes los ejemplos tomados de la vida humana, de las relaciones entre los hombres, que el del cristal de sal, puesto que obliga a introducir en el ser —que es relación— un dinamismo que podemos conceder a los vivientes o a la consciencia, pero que nos parece difícil de introducir en lo que se conviene en llamar materia inerte. Ello no obstante, el pensamiento hegeliano quiere captar el ser universal como concepto, es decir, como sujeto, y no ve en la Naturaleza más que un momento particular de esta dialéctica.

Estas consideraciones, sin embargo, nos alejan de nuestro tema. La consciencia perceptora es ahora superada. Al ser una contradicción, la cosa se disuelve como cosa igual a sí misma y se convierte en fenómeno. Esta mezcla de lo sensible y del pensamiento, que constituye la propiedad sensible, se descompone en sus extremos, el *también* y lo *uno*, el *ser para otro* y el *ser para sí*; y esos extremos quedan identificados en un universal incondicionado (por lo sensible), que es el nuevo objeto de la

28. *Phénoménologie*, I, p. 104 (*Fenomenología*, p. 79).
29. *Phénoménologie*, I, p. 104 (*Fenomenología*, p. 79).

consciencia, que pasa a ser entendimiento. Nos falta aún seguir el *esse*, que *est intelligi*, puesto que si bien es el concepto en sí, no es todavía el concepto para sí. Para la consciencia es primero la fuerza y su manifestación, la ley y su necesidad, la vida infinita, en definitiva, donde el sí reflexivo se encuentra en lo otro de sí como sí. En este momento la consciencia de lo otro pasará a ser autoconsciencia, el concepto en sí se convertirá en concepto para sí.

III. El entendimiento

Desarrollo general del capítulo. Para la consciencia perceptora todo era «una cosa».[1] La categoría de sustancia, tal como había sido criticada por Berkeley en los *diálogos de Hylas y Philonaus*, es decir, en cuanto que substrato de las cualidades sensibles, deja su lugar a una nueva categoría. El entendimiento se eleva desde la sustancia hasta la causa, desde la cosa a la fuerza. En principio, para el entendimiento todo es una *fuerza*, pero la fuerza no es sino el concepto, el pensamiento del mundo sensible o la reflexión de ese mundo en sí mismo —o en la consciencia, lo cual para nosotros viene a ser lo mismo. El pensamiento del mundo sensible que se manifiesta primero en la consciencia como el vacío más allá de este mundo, lo suprasensible en cuanto tal, se convierte en el interior de ese mundo en un sistema de *leyes*. Dichas leyes, leyes de la experiencia, están más allá del fenómeno, y a pesar de ello constituyen su armazón. La consciencia experimenta la contingencia de las leyes de la Naturaleza: buscando su necesidad regresa desde el mundo a sí misma. Primeramente su *explicación* de las leyes es tautológica, no ve en ellas más que una necesidad analítica, pero cuando la necesidad se la muestra en su objeto dicha necesidad pasa a ser sintética. Mundo sensible y mundo suprasensible, fenómeno y ley, se identifican en el concepto verdadero, el pensamiento del infinito que con el dinamismo de Leibniz, el legalismo de Newton y de Kant, la polaridad de Schelling, expresa también el punto de vista de Hegel. Lo infinito o el concepto absoluto es la relación que se ha hecho viva, la vida universal de lo absoluto que permanece en su otro, concilia la identidad analítica y la sintética, lo uno y lo múltiple. En ese momento la consciencia de lo otro se convierte en autoconsciencia en lo otro, en el pensamiento de una diferencia que ya no es diferencia. La consciencia se alcanza a sí misma en su objeto, es certeza de sí, autoconsciencia, en su verdad.

Con eso queda indicada la evolución general del capítulo cuyo alcance vamos a intentar precisar ahora. Nos referiremos principalmente al importante tránsito de la consciencia a la autoconsciencia. En un principio, la consciencia era consciencia universal, médium del ser, mientras que su objeto, inaccesible en su riqueza concreta, era el *esto* sensible. En cambio, la autoconsciencia será primero consciencia singular, negación de toda alte-

1. «*Ding*» y no «*Sache*». Sobre esta diferencia, *cf.* IV parte, cap. V.

ridad en su pura referencia a sí misma, pero tendrá que elevarse desde esa singularidad negativa hasta la universalidad y regresar al momento de la consciencia como autoconsciencia universal. Entonces se producirá la unidad de la universalidad de la consciencia y de la singularidad de la autoconsciencia como razón *(Vernunft)*.[2]

a) *La fuerza*. El entendimiento tiene ahora como objeto lo universal incondicionado *(unbedingt)* que, según la etimología alemana, no es una cosa. Para nosotros,[3] este universal es el concepto que reúne los momentos contradictorios que la consciencia perceptora ponía alternativamente en el sujeto y en el objeto: el momento de la coseidad indiferente *expresándose* en una multiplicidad de diferencias subsistentes —las materias de la física o propiedades sensibles materializadas— y el momento de la cosa única *excluyendo* de sí misma toda multiplicidad. Dichos momentos se presentaban en la forma de ser para otro y de ser para sí. El fracaso de la percepción afectaba a la imposibilidad de pensarlos conjuntamente. Pero el resultado de la dialéctica anterior, aunque era negativo para la consciencia inmersa en la experiencia, se nos aparece a nosotros como algo positivo. «Pero el resultado tiene en sí la significación positiva de que en él se pone de un modo inmediato como la misma esencia la unidad del ser para sí y del ser para otro, la oposición absoluta.»[4] Dicho resultado concierne tanto al contenido como a la forma. La expansión en el médium de las diferencias y la contradicción en la unidad del ser para sí constituyen todos los contenidos que, en lo sucesivo, pueden presentarse a la consciencia. Sólo que la expansión y la contracción ya no pueden ser aisladas una de la otra y puestas aparte; es precisamente su unidad lo que constituye la incondicionalidad de lo universal. «Ante todo, está claro que esos momentos, por el hecho de que sólo tienen su ser en esta universalidad, no pueden ya mantenerse aparte el uno del otro, sino que son esencialmente lados que se suprimen en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al otro.»[5] El citado tránsito era el mismo movimiento de la consciencia perceptora que, ora atribuía a la cosa la unidad exclusiva para reservarse a sí misma la diversidad de los aspectos coexistentes, ora atribuía dicha diversidad a su objeto y se reservaba exclusivamente la unidad. Pero este movimiento no era para ella un objeto, mientras que ahora es *su* objeto. Así, pues, conoce el *tránsito* que nosotros sólo conoceremos cuando rehagamos la experiencia de

2. El título de este capítulo —«El entendimiento»— corresponde, en cambio, al término alemán «*Verstand*».

3. Para evitar cualquier ambigüedad, recordemos una vez más que el «para nosotros» designa el punto de vista del filósofo, por oposición al punto de vista de la consciencia fenoménica.

4. *Phénoménologie*, I, p. 110 (*Fenomenología*, p. 83).

5. *Phénoménologie*, I, p. 111 (*Fenomenología*, p. 83).

la consciencia perceptora. Lo esencial es señalar que lo dado ahora a la consciencia transformada en entendimiento es precisamente ese tránsito —esa conexión— que antes pasaba a su lado sin que lo supiera y que, por consiguiente, era exterior a sus momentos. Ahora bien, el tránsito aparece primero como si tuviera una forma objetiva, y será para ella la *fuerza*. Frente a la cosa que no tiene vinculación o enlace con la multitud de sus propiedades, la fuerza sólo tiene sentido en tanto que se manifiesta y pone fuera de sí lo que está en su interior. La fuerza expresa, pues, la *necesidad del tránsito* de un momento a otro, pero para el entendimiento todavía es objeto. «Pero la consciencia en ese movimiento tenía únicamente como contenido la esencia objetiva y no la consciencia como tal; así, para ella, el resultado debe ser puesto en una significación objetiva y la consciencia, una vez más, como lo que se repliega de lo que ha devenido, de tal manera que lo que ha devenido es para ella, como objetivo, la esencia.»[6]

«Entre las cosas tangibles, visibles, perceptibles en todos los sentidos aparece una realidad y, de pronto, se zafa, se esconde, se hace imperceptible. Nosotros la creemos cognoscible por sus efectos e incognoscible en su naturaleza. Entonces construimos un ente de razón que se llama fuerza y que, a su vez, se manifiesta consumiéndose y después de gastada deviene invisible para consumirse.»[7] Así es la fuerza: unidad de sí misma y de su exteriorización. Al poner la fuerza lo que ponemos es precisamente la unidad misma, es decir, el *concepto*. «En otros términos: las diferencias puestas en su independencia pasan inmediatamente a su unidad y su unidad inmediatamente a su despliegue, y dicho despliegue, a su vez, a la reducción a la unidad. Precisamente ese movimiento es lo que se llama fuerza.»[8] El ser universal de la certeza sensible se había convertido en el médium de las propiedades o materias distintas y, a su vez, dicho médium se convierte en su reduccción a la unidad en tanto que es el medio de su expansión. Así, para Leibniz, la esencia de la materia no residía en lo extenso, que no es más que una multitud indefinida, ni en el átomo, que es una imagen sensible, sino en la fuerza en tanto que única unidad real. «Me doy cuenta de que es imposible hallar los principios de una verdadera unidad en la sola materia o en lo que es sólo pasivo, puesto que en ello el todo no es más que una colección o amalgama de partes infinitas. Ahora bien, como la multitud sólo podía tener realidad

6. *Phénoménologie*, I, p. 110 (*Fenomenología*, p. 82). Es muy notable que aquello que el entendimiento percibe como ser sea la propia *reflexión* de la consciencia anterior (la consciencia perceptora); pero, como la consciencia fenoménica olvida siempre su devenir, ignora que dicho objeto es ella misma; no se conoce todavía como *tránsito* de un término a otro.

7. *Cf.* ANDER, artículo citado, p. 328.

8. *Phénoménologie*, I, p. 112 (*Fenomenología*, p. 84).

en verdaderas unidades procedentes de otras partes..., me vi obligado a recurrir a un átomo formal..., y observé que su naturaleza consiste en la fuerza y que de ello se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito. ¡En definitiva, que había que concebirlos a imitación de la noción que tenemos de las almas!»[9]

b) *El concepto de la fuerza y la realidad de la fuerza.* Los dos momentos de la fuerza —la fuerza como exteriorización o expansión de sí misma en el médium de las diferencias y la fuerza «repelida hacia sí misma» o fuerza propiamente dicha— no son distintos en una primera consideración. En su primera lógica de Jena, Hegel trata de la fuerza al mismo tiempo que de la categoría de la modalidad. La fuerza replegada o concentrada en sí misma es la fuerza como posibilidad y su exteriorización es su realidad.[10] Cuando observamos el movimiento de caída de un cuerpo en el espacio suponemos dos veces el mismo ser; en tanto que realidad, dicho movimiento es una yuxtaposición, es descomponible en partes o, al menos, tal descomposición se halla presente en su trayectoria espacial, pero no podemos considerar igualmente el «todo de este movimiento», la integridad de que es realización. Tenemos entonces la fuerza cuyo contenido es idéntico a su manifestación, pero que difiere de ésta *formalmente.* La fuerza —como reflexión en sí misma de la exteriorización sensible— es idéntica a dicha exterioridad. Hay aquí un *desdoblamiento* sobre el que Hegel insiste en la *Lógica* de Jena. Pensamos la unidad de la realidad como fuerza, y nuestras explicaciones acerca de lo real por medio de una fuerza son, por consiguiente, tautologías.[11] Sin embargo, la fuerza permite pensar la casualidad y la relación, sin poner sustancias externas las unas a las otras. El que dos cuerpos se atraigan en el espacio o el que el imán atraiga al hierro significa para la consciencia perceptora una relación exterior entre dos cosas sustancializadas. Pensar la fuerza de atracción o la fuerza magnética es pensar la relación misma, el tránsito de un momento a otro en tanto que tránsito. Pero la fuerza, tal como acabamos de definirla, es absolutamente idéntica a su manifestación, aun cuando las diferencias —fuerza repelida hacia sí misma y exteriorización— son solamente diferencias para la consciencia. Cuando mantenemos los dos momentos en su unidad inmediata es que el entendimiento al que pertenece el concepto de fuerza es propiamente el concepto que sostiene los distintos momentos en cuanto que distintos, puesto que en la misma fuerza no deben ser distintos; la diferencia está solamente en el pensamiento. En otras palabras: lo que aquí se ha puesto es el concepto de fuerza y aún no su realidad.[12]

9. LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature,* ed. Janet, 1900, I, p. 636.
10. HEGEL, *S. Werke,* ed. Lasson, t. XVIII, pp. 41 y ss.
11. *Ibid.,* pp. 44 y ss.
12. *Phénoménologie,* I, p. 112 (*Fenomenología,* p. 84).

El hecho de que la fuerza se manifieste a la consciencia como realidad, y no ya como concepto, significa que sus momentos cobran una cierta independencia, pero como, por otra parte, dicha independencia es contraria a la esencia de la fuerza, eso quiere decir igualmente que se suprimen como independientes y vuelven a la unidad del concepto o de lo universal incondicionado que es el objeto permanente del entendimiento a lo largo de toda esta dialéctica. El concepto así alcanzado no es ya, empero, el concepto inmediato del que habíamos partido; es «determinado como lo negativo de la fuerza que tiene una objetividad sensible, es la fuerza tal como ésta es en su verdadera esencia, es decir, tal como es solamente en cuanto que objeto del entendimiento. El primer universal sería la fuerza repelida hacia sí misma o la fuerza como sustancia, pero el segundo es lo interior de las cosas como interior, que es idéntico al concepto como concepto».[13]

La experiencia que aquí hace la consciencia es particularmente notable: realizando la fuerza descubre que «esta realidad es al mismo tiempo la pérdida de la realidad».[14] En el mundo sensible la fuerza se opone primero a otro, sin el cual no parece que ella pueda existir, después eso otro aparece como otra fuerza y lo que entonces se pone es la dualidad de fuerzas, como ya habían señalado Boscovitch y Kant. Pero estas dos fuerzas, a su vez, sólo son independientes en apariencia. Se suponen recíprocamente. «A toda atracción corresponde una repulsión, sin lo cual la materia de todo el universo se coagularía en un punto del universo.» Así, pues, cada fuerza ha de presuponer otra fuerza y está presupuesta por ella. El juego de las fuerzas *(Spiel der Kräfte)*, que más tarde volveremos a encontrar como relación de las autoconsciencias, es, por tanto, una relación recíproca tal que lo que subsiste en el intercambio perpetuo de las determinaciones es únicamente el pensamiento de ese juego, el concepto de la realidad fenoménica o el interior de las cosas. La fuerza se ha convertido en lo que era ya para nosotros: el pensamiento del mundo fenoménico que como juego de las fuerzas, no es sino un intercambio incesante de determinaciones, una inestabilidad perpetua que tiene su unidad y su consistencia en el solo pensamiento.

La realización de la fuerza se expresa en tres dialécticas que Hegel distingue sutilmente: 1. La fuerza y lo otro. 2. Las dos fuerzas independientes. 3. La acción recíproca de las fuerzas, el juego de las fuerzas propiamente dicho. En un principio, la fuerza es puesta como su expansión infinita en el médium de las diferencias; pero para poder existir como fuerza repelida hacia sí misma, reflejada en sí misma, es necesario que otro se le acerque y la incite a replegarse en sí misma. En este sentido, el yo de Fichte sólo se hace reflexivo por medio de un choque *(Antoss)* que le

13. *Phénoménologie*, I, p. 118 (*Fenomenología*, p. 88).
14. *Phénoménologie*, I, p. 118 (*Fenomenología*, p. 88).

aparece como extraño. Así, también, si la fuerza está ya puesta como replegada en sí, como pura posibilidad, para que pueda existir como exterioridad es preciso que sea solicitada, inducida, por otro. La comparación de ese doble papel de lo otro conduce a definir lo otro precisamente como una fuerza. Lo que se pone entonces no es la fuerza y algo distinto a la fuerza, sino dos fuerzas reales que operan una sobre otra: «Así, pues, en general la fuerza no sale de su concepto por el hecho de que otro es para ella y de que ella es para otro, sino que hay dos fuerzas presentes al mismo tiempo. El concepto de ambas es, ciertamente, el mismo, pero el concepto ha salido de su unidad para pasar a la dualidad.» [15] Toda esta dialéctica que concierne al ser de las cosas para la consciencia prefigura una dialéctica espiritual que se nos aparece con mayor profundidad en el mundo del espíritu que en la Naturaleza. Aquí la sutileza de Hegel nos parece un poco vana, un tanto forzada. Lo esencial es entender el sentido de toda esta argumentación, que nos lleva a ser en la dialéctica de lo real la dialéctica misma de la inteligencia. «El espíritu de la Naturaleza es un espíritu oculto; no aparece con la forma de espíritu y sólo lo es para el espíritu que conoce. O, más bien, es espíritu en sí y no para sí.» Aquí se trata, por consiguiente, de volver a encontrar en el dinamismo y el juego de las fuerzas, en la polaridad de las fuerzas opuestas, una dialéctica cuya significación es para sí solamente en el espíritu que conoce. Cuando las dos fuerzas se ponen en su independencia, su juego revela su interdependencia. «No son como extremos en que cada uno se mantuviera para sí algo sólido y se transmitiesen solamente uno a otro cierta propiedad externa en su término común y en su contacto, sino que lo que esas fuerzas son lo son solamente en dicho término común y en dicho contacto.» [16] Cada cual desaparece en la otra y es justamente el movimiento que las hace desaparecer lo que constituye la única realidad de las fuerzas que tienen una objetividad sensible. Entonces ya no queda más que la manifestación o el fenómeno *(Erscheinung)* que no tiene consistencia o estabilidad en sí mismo, sino que envía a una verdad interna que en principio parece más allá de él. Ahora es el momento de recordar un texto del prólogo a la *Fenomenología* referente al fenómeno: «La manifestación (el fenómeno) es el movimiento de nacer y perecer, movimiento que propiamente no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la efectividad y el movimiento de la vida de la verdad.» [17]

c) *Lo interior o el fondo de las cosas.* El entendimiento ha descubierto el elemento de la verdad, lo interior o el fondo de las cosas, que se opone a la manifestación fenoménica. En principio esta oposición, que reproduce en otro plano la de la fuerza y su

15. *Phénoménologie,* I, p. 115 (*Fenomenología,* p. 86).
16. *Phénoménologie,* I, p. 117 (*Fenomenología,* p. 87).
17. *Phénoménologie,* I, p. 40 (*Fenomenología,* p. 32).

exteriorización, carece de sentido. Como lo interior es la nada del fenómeno, está más allá de él; pero toda la dialéctica de Hegel tenderá en este punto a aproximar los dos términos hasta identificarlos, identificación que se anunciaba ya en el texto del prólogo que acabamos de citar. Lo suprasensible es el fenómeno —como fenómeno—, es decir, el fenómeno considerado en su movimiento de desaparición. El gran ardid, decía Hegel en una nota personal, es que las cosas sean como son, que no hay que ir más allá de ellas, sino simplemente tomarlas en su fenomenalidad, en vez de ponerlas como cosas en sí. La esencia de la esencia es manifestarse y la manifestación es manifestación de la esencia. Así, pues, el término de nuestra dialéctica será reunir de nuevo lo sensible y lo suprasensible dentro de la infinitez del *concepto absoluto*.

Resumiendo los momentos anteriores a propósito de la religión, Hegel escribe: «La consciencia deviene ya, en tanto que es entendimiento, consciencia de lo suprasensible o de lo interior del serahí objetivo. Sin embargo, lo suprasensible, lo eterno, o como quiera llamárselo, está privado del sí mismo, en principio no es más que lo universal que se halla aún muy lejos de ser el espíritu que se sabe como espíritu.» [18] En efecto, lo universal se pone primero fuera de la consciencia y del fenómeno como un posible mundo inteligible sobre el cual podemos pensar, desde luego, pero no tener un conocimiento de él. En el capítulo que termina su *analítica transcendental* y que lleva a la distinción de fenómenos y nóumenos, Kant insiste sobre el hecho de que no se puede tomar este mundo, el mundo del más acá, como una cosa en sí, sino que, por el contrario, tan pronto como lo rebasamos, haciendo un uso transcendental y no empírico de nuestras categorías, sólo obtenemos un *lugar vacío*, un nóumeno en el sentido negativo. Pero ese más allá del fenómeno es, para Hegel, una especie de ilusión óptica. El entendimiento hipostasía su propia reflexión, no la refleja en ella misma y no ve en la Naturaleza el conocimiento de sí que en ella está implicado. El saber del fenómeno es un saber de sí y, en tanto que tal, tiene una verdad que no está situada más allá. Sólo que para alcanzar un idealismo semejante se hace necesario que la reflexión, que Kant utiliza en su filosofía crítica, se refleje a sí misma. Objetivando lo «interior como lo universal sin el sí mismo», el entendimiento no sabe que detrás del telón que parece recubrir el «dentro» de las cosas «no hay nada que ver, a menos que nosotros penetremos detrás de ese telón, ya sea para que haya algo que ver o para que haya una cosa vista».[19] De la misma manera que la «cosa en sí» de la «estética transcendental» era criticada en la dialéctica de la percepción, también lo es aquí el nóumeno en sentido negativo. En ese movimien-

18. *Phénoménologie*, II, p. 203.
19. *Phénoménologie*, I, pp. 140-141.

to la consciencia se refleja a sí misma como en lo verdadero; pero, como consciencia, hace una vez de lo verdadero un interior objetivado y distingue dicha reflexión de las cosas de su reflexión en sí misma; de la misma manera, el movimiento que efectúa la mediación es todavía para ella un movimiento objetivo.[20] Así, pues, los tres términos de este silogismo fundamental son puestos en su mutua exterioridad: el *entendimiento,* el *movimiento del mundo fenoménico,* lo *interior* o *fondo de las cosas.* Pero no puede haber ningún conocimiento acerca de dicho interior, tal como es inmediatamente; y no porque la razón, como pretendía Kant, sea limitada, sino en virtud de la simple naturaleza de la cosa, porque nada es conocido en el vacío o, más precisamente, porque lo interior es puesto como el más allá de la consciencia.

Ello no obstante, en realidad lo interior ha tomado carta de naturaleza para nosotros, sólo ha sido puesto por la mediación del fenómeno. Precisamente por ello Hegel subraya aquí notablemente la naturaleza de lo interior. «Proviene del fenómeno y el fenómeno es su mediación o también el fenómeno es su esencia y es, de hecho, lo que la llena. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puestos como son de verdad; pero la verdad de lo sensible y de lo percibido es ser fenómeno. Lo suprasensible es, por tanto, el fenómeno como fenómeno.» [21] De esta manera no volvemos al mundo sensible anterior, por ejemplo, a la percepción o a la fuerza objetiva, sino que vemos en ese mundo lo que en verdad es, el movimiento mediante el cual no cesa de desaparecer y de negarse a sí mismo. Lo que subsiste en la inestabilidad fenoménica, en el incesante cambio de sus momentos, es la diferencia, desde luego, pero la diferencia recibida en el pensamiento, convertida en universal. En otras palabras: la *ley* del fenómeno. En consecuencia, lo universal no es ya la nada más allá del fenómeno, sino que hay en ello la diferencia o la mediación. Y esta diferencia en el seno de lo universal es la diferencia que ha pasado a ser igual a sí misma, simple reflejo del fenómeno. Esta diferencia está expresada en la ley como «imagen constante del fenómeno siempre inestable». Por consiguiente, el mundo suprasensible es un tranquilo reino de las leyes; «sin duda dichas leyes están más allá del mundo percibido —puesto que este mundo presenta la ley solamente a través del cambio continuo—, pero las leyes se hallan, ciertamente, presentes en él y son su tranquila e inmediata copia».[22]

La naturaleza, decía Kant al término de la *analítica transcendental,* es el conjunto de los fenómenos regidos por las leyes. Dichas leyes —al menos en su universalidad— son la forma de esos fenómenos; reflejan en su estabilidad el ininterrumpido de-

20. *Phénoménologie,* I, p. 119 (*Fenomenología,* p. 89).
21. *Phénoménologie,* I, p. 121 (*Fenomenología,* p. 91).
22. *Phénoménologie,* I, pp. 123-124 (*Fenomenología,* p. 92).

venir de lo que aparece. Como la fuerza era la reflexión en sí de su exteriorización, así también la ley es la unidad del mundo sensible, pero una unidad que tiene en ella la diferencia y que por medio de esta constante diferencia traduce el movimiento fenoménico. En la caída libre de un cuerpo el espacio y el tiempo varían sin cesar, pero su relación se conserva igual, de manera que la conocida fórmula matemática $e = \frac{1}{2} \gamma t^2$ es la expresión constante de la perpetua inconstancia de ambos términos. La ley que se halla en el interior de la naturaleza fenoménica encuentra su contenido en esta naturaleza y como contrapartida le comunica su forma.

Pero forma y contenido siguen siendo todavía inadecuados. De acuerdo con la interpretación que Maimon daba ya del kantismo, la forma determinando completamente el contenido o el contenido completamente recibido en la forma, sería la idea.[23] Sólo que esta adecuación perfecta no es realizada. El contenido, la materia del entendimiento, es infinitamente diverso y cambiante; la forma tomada en su poder más alto es la unidad abstracta de una diferencia abstracta. De una manera más metafórica puede decirse que la *analítica transcendental* nos da la ley de las leyes, el esqueleto de una Naturaleza en general, pero entre ese esqueleto y la Naturaleza concreta hay un abismo. Tal abismo no cabe duda de que resulta colmado parcialmente por la inducción empírica que se eleva desde las leyes particulares a leyes cada vez más generales, sin alcanzar, no obstante, la idea que exige la completa determinación de todas las condiciones. Precisamente para poner remedio a esa insuficiencia en la subsunción y la especificación, la crítica del juicio —ese leibnizianismo de la inmanencia— elabora una filosofía del «como si», una lógica de hipótesis. En definitiva, debe observarse claramente que en el fenómeno para sí queda un lado que no está recogido en lo interior, «o el fenómeno no está en verdad, puesto todavía como fenómeno, como ser-para-sí-suprimido».[24] Hay una contingencia de las leyes de la Naturaleza, y esa contingencia se presenta con dos aspectos complementarios: o bien la ley no expresa más que la integridad de la presencia fenoménica y el fenómeno mantiene todavía como en sí posible algo diverso no coordinado, o bien hay una multiplicación de leyes empíricas que no pueden ser juntadas en la unidad de una ley única de la que fueran especificadas. El problema que se plantea en el tránsito del fenómeno a su ley vuelve a encontrarse en el problema de la pluralidad de las leyes.

¿Y no puede intentarse reducir todas las leyes a la unidad de una sola ley? En este sentido, por ejemplo, Newton presenta como atracción universal fenómenos tan diversos como la caída libre de un cuerpo en nuestro planeta y el movimiento general

23. MAIMON, S. *Werke*, p. 176: «En mi opinión, el conocimiento de las cosas en sí no es sino el conocimiento *completo* de los fenómenos.»
24. *Phénoménologie*, I, p. 124 (*Fenomenología*, pp. 92-93).

de los planetas alrededor del sol, en la dirección expresada por las leyes más específicas de Kepler. Lo que pasa es que Hegel —desde su disertación de Jena sobre el movimiento de los planetas— se esforzó en mostrar el error de tal reducción; reducción que sólo conduce a una fórmula abstracta y que, sin duda, tiene el mérito de enunciar la legalidad como legalidad, pero al mismo tiempo hace desaparecer la diversidad cualitativa del contenido. Así, pues, ¿para alcanzar la unidad habrá que renunciar a la diferencia en tanto que verdadera diferencia cualitativa, o bien renunciar a la unidad para no perder esa diferencia? Este punto constituye el meollo del problema de la *identidad y de la realidad* fenoménica. Con todo, la solución de Hegel no consiste en oponer siempre los dos términos, sino en buscar su unión en una relación dialéctica que para él es «el concepto absoluto» o la infinitud.

El concepto de la ley —la unidad de las diferencias— no va sólo contra la pluralidad empírica de las leyes, sino contra la ley misma. En efecto, expresa la *necesidad* del vínculo de los términos que se presentan como distintos en el enunciado de la ley— el espacio y el tiempo— lo que atrae y lo que es atraído, etcétera— de tal manera que en el pensamiento de ese vínculo, de esa unidad, «el entendimiento retorna una vez más al interior entendido como unidad simple (indivisible). Dicha unidad es la necesidad interior de la ley».[25]

d) *La explicación. Necesidad analítica de la ley.* Consideremos una ley particular, la de la caída de los cuerpos o la de la atracción de la electricidad positiva y negativa, por ejemplo. Esta ley contiene una diferencia concreta —tiempo y espacio, electricidad positiva y negativa— y expresa la relación de sus dos factores, pero esa relación o concepto de la ley, que puede denominarse nuevamente fuerza, enuncia la necesidad de la ley como una fuerza analítica. Tal necesidad no es una, pues no se ve cómo uno de los factores se une al otro o deviene el otro. Si está puesto uno de los términos de la ley, el otro no lo está por la misma razón; y si se supone, finalmente, la necesidad de su relación partiendo de una fuerza, por ejemplo, el peso o la electricidad en general, dicha necesidad es una palabra vacía, ya que entonces hay que explicar por qué la citada fuerza se expresa en esta particular diferencia, por qué, por ejemplo, el peso es de tal naturaleza que los cuerpos pesados caen de acuerdo con una regla invariable y precisa que contiene una diferencia como la de espacio y tiempo e incluso la enuncia en una fórmula matemática como: $e = \frac{1}{2} \gamma t^2$.

El problema que aquí plantea Hegel es el de la necesidad de la relación, cuestión planteada por Hume bajo la rúbrica de problema de la «conexión necesaria» y a la que Kant pretende dar respuesta en la *Crítica de la razón pura*. Es sabido que para Hume

25. *Phénoménologie*, I, p. 125 (*Fenomenología*, p. 94).

todo lo que es diferente (en la representación) resulta separable y lo que no puede ser separado no es discernible, pues ¿a qué iba a aplicarse el discernimiento donde no hay diferencia?[26] Esto nos impide la abstracción, mientras que aquello hace imposible la vinculación necesaria. Como señala Hegel en su *Lógica de Jena*, a propósito de Hume y de Kant, lo que así se pone es una diversidad de términos sustanciales, indiferentes unos a otros, tal como los ofrece, o parece ofrecerlos, la representación sensible.[27] En este caso, Hume tiene perfecto derecho a negar la necesidad y a ver en ella solamente una ilusión. «De hecho, la necesidad es solamente la sustancia supuesta como relación o como el ser uno de las determinaciones opuestas, las cuales no son como los términos materiales absolutamente para sí mismas, cualidades o términos sustanciales absolutos, sino que son en sí tales que se refieren a un otro o son esencialmente lo contrario de ellas mismas.»[28] En cuanto a la identidad que el entendimiento pretende alcanzar en su proceso explicativo, de lo que se trata es de una identidad formal, una tautología que nada cambia en la diversidad de los términos. Para Hume, solamente hay elementos sustanciales (Hegel dice sustancias) que no están en relación unas con otras, que siguen siendo para sí y que son vinculadas mutuamente *désde fuera*. En este sentido, la identidad del entendimiento sigue siendo analítica, es una tautología, mientras que la diversidad sensible continúa siendo una diversidad; lleva, desde luego, a una síntesis, pero a una síntesis empírica y sin necesidad. «Dicha identidad continúa siendo la simple tautología; la diversidad, en cambio, queda como un particular ser para sí de las sustancias, y una y otra, la identidad y la diversidad, permanecen recíprocamente marginadas; la vinculación de las diversas sustancias no es absolutamente necesaria porque dicha vinculación no es interna a ellas.»[29] ¿Qué se necesita para que ese ligamen se haga interno? Como va a mostrar Hegel en la parte de su estudio que sigue a continuación, sería necesario que cada determinación fuese pensada como infinita, es decir, como otra distinta de sí; en ese caso, el espacio se convierte en tiempo y el tiempo en espacio. La relación no se impone ya desde fuera a las determinaciones sustancializadas, sino que es la vida misma de dichas determinaciones. Entonces se comprende lo que implica la relación, a saber, la vida dialéctica, puesto que la relación no es unidad abstracta ni diversidad —igualmente abstracta— sino que es su síntesis concreta o, como decía Hegel en sus trabajos de juventud hablando de la vida: «el vínculo del vínculo y del

26. HUME, *Tratado*, I,I parte, sección VII, traducción francesa de David, p. 31.
27. HEGEL, *Lógica de Jena* (*Werke*, ed. Lasson, t. XVIII, p. 48).
28. HEGEL, *Werke*, ed. Lasson, XVIII, p. 48.
29. *Ibid.*, p. 48.

no vínculo», «la identidad de la identidad y de la no identidad».[30]

En lugar de pensar esta dialéctica que es la única que da cuenta de la necesidad de la relación, Kant no respondió realmente a Hume. «Kant ha hecho lo mismo que Hume.» Los elementos sustanciales de Hume que se continúan o se yuxtaponen, que son mutuamente indiferentes, siguen siéndolo igualmente en Kant. Nada cambia la cuestión el hecho de que a esos elementos se les denomine fenómenos y no cosas. Kant ha partido de la diversidad de Hume y ha añadido a ella la infinitud de la relación, pero ese añadido sigue siendo externo. La infinitud de la relación, la necesidad, es algo separado de la diversidad. La diversidad es fenoménica y pertenece a la sensibilidad; la necesidad es un concepto del entendimiento, pero cada uno de los momentos es para sí. «Claro está que la experiencia es para Kant el vínculo del concepto con el fenómeno, es decir que da movilidad [*mobilmachen*] a términos indiferentes, pero esos términos siguen siendo para sí al margen de su relación y la relación misma en tanto que unidad está fuera de lo relacionado.»[31] Por consiguiente, Kant no ha captado de verdad *la relación como infinita*.

Nos hemos referido a este texto —bastante penetrante— de la *Lógica* de Jena porque nos parece que aclara la dialéctica con que topamos en este momento a propósito de las leyes de la Naturaleza, primera elevación inmediata del mundo sensible al inteligible. Precisamente, en tanto que inmediata, dicha elevación no expresa todavía la totalidad del mundo fenoménico; en ella el fenómeno no está puesto aún como fenómeno, como ser para sí suprimido, y esa diferencia se traduce en la misma ley por la diferencia indiferente de sus términos. La ley no expresa todo el fenómeno que mantiene su inestabilidad y su devenir o, lo que viene a ser lo mismo, lo expresa inmediatamente en forma de una diferencia estable y sin necesidad. Aquí nos hallamos ante uno de los caracteres más profundos de la especulación hegeliana: introducir la vida y el devenir en el pensamiento mismo, en vez de renunciar al pensamiento para volver al fenómeno, no ya como en Hume cortado en elementos sustanciales, sino captado en su devenir inefable, en una intuición inmediata en la cual los datos inmediatos de la consciencia no proporcionan una serie discontinua de términos sino, como más tarde mostró Bergson, un tránsito inexpresable. Es justamente al contrario, reintroduciendo la vida en esta relación inmediata que es la ley, como el pensamiento alcanzará completamente el mundo fenoménico o, según la terminología hegeliana, el fenómeno será puesto en su integridad como fenómeno, es decir, manifestación completa de su esencia. Que ése es, ciertamente, el objetivo de Hegel, lo muestra este significa-

30. La primera expresión se encuentra en los *Trabajos de juventud* (Nohl, p. 348), la segunda en el estudio sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling* (Ed. Lasson, I, p. 77).

31. HEGEL, *Werke*, ed. Lasson, t. XVIII, pp. 48-49.

tivo texto del prólogo a la *Fenomenología:* «Por ello, la tarea consiste..., ahora en actualizar lo universal e insuflarle el espíritu gracias a la supresión de los pensamientos determinados y solidificados. Pero es mucho más difícil dar fluidez a pensamientos solidificados que hacer fluido el ser ahí sensible.»[32] En el mismo sentido y en un artículo de Jena, Hegel justificaba el empirismo profundo, el del hombre de acción que capta intuitivamente el devenir de la realidad sin descomponerla arbitrariamente, y lo oponía al empirismo del entendimiento que fija y solidifica determinaciones de la experiencia. Pero el método filosófico no puede consistir en una vuelta a aquel empirismo profundo, a lo inefable de la certeza sensible, so pena de renunciar al pensamiento. Por eso debe elevar el entendimiento a la razón y dar movilidad a las determinaciones del pensamiento, es decir, pensar dialécticamente.[33]

La transición de esta réplica inmediata e insuficiente del mundo fenoménico —el mundo de las leyes— al concepto absoluto, o sea, a la infinitud, resulta bastante difícil de seguir en el texto que estudiamos. Empieza por criticar Hegel la *explicación* del entendimiento que, buscando la necesidad, la descubre solamente en sí mismo, en sus propias tautologías, sin alterar su objeto; luego de ese movimiento que sólo se produce en él, pasa al movimiento en la «cosa misma», a la dialéctica que infunde la vida al «tranquilo reino de las leyes» permitiéndoles así abarcar completamente el fenómeno. Justamente este último tránsito es el que nos parece más difícil de seguir, sobre todo porque Hegel efectúa dicha transición con bastante brusquedad.

El entendimiento que busca la necesidad de la ley hace un distingo, introduce una diferencia que no es una y, reconociendo él mismo la identidad de lo que acaba de separar, da el nombre de necesidad a simples tautologías. Esto es, si se quiere, la virtud dormitiva del opio. ¿Por qué cae el cuerpo de acuerdo con la fórmula $e = \frac{1}{2} \gamma t^2$? Porque sufre la acción de una fuerza, la gravedad, constituida de tal suerte que se manifiesta precisamente de esta manera. En otras palabras: el cuerpo cae así porque cae así. «El singular acontecimiento del relámpago,* por ejemplo, es aprehendido como un universal, y ese universal es enunciado como la ley de la electricidad; desde luego la explicación recoge y resume la ley en la fuerza como esencia de la ley. Dicha fuerza está entonces constituida de tal suerte que, cuando se exterioriza, las dos cargas eléctricas opuestas surgen y desaparecen de nuevo una en la otra. En otros términos, la fuerza tiene exactamente la misma constitución que la ley; lo que se dice es que no hay en

32. *Phénoménologie*, I, p. 30 (*Fenomenología*, p. 24).
33. Se trata del artículo sobre *El Derecho natural*, ed. Lasson, VII, p. 343.
* En la versión castellana de W. Roces: «El suceso singular del rayo.» El texto francés dice: «*L'événement singulier de l'éclair.*» (*N. del T.*)

absoluto ninguna diferencia entre ambas.»[34] Pero aquí la fuerza es puesta como la necesidad de la ley, es en sí y sigue siendo lo que es fuera del entendimiento, mientras que al entendimiento le incumben las diferencias, en particular justamente la de la fuerza en sí y la ley por medio de la cual se exterioriza. «Las diferencias son la pura exteriorización universal —la ley— y la pura fuerza, pero ambas tienen el mismo contenido, la misma constitución. Así, pues, la diferencia como diferencia de contenido, es decir, como diferencia de la cosa, es abandonada nuevamente.»[35]

Pero la diferencia entre el entendimiento y su objeto en sí, la fuerza, es también una diferencia del entedimiento; por consiguiente, desaparece a su vez y es la cosa misma, la fuerza en sí, que se muestra como el movimiento que antes sólo era tomado en consideración en tanto que movimiento de la consciencia. «Pero, puesto que el concepto como concepto es lo que es el interior de la cosas, ese cambio se produce para el entendimiento como ley de lo interior.» Tal es la difícil transición que señalábamos más arriba; vamos de «una orilla a la otra»,[36] del movimiento de la explicación que es diferente de su objeto al movimiento mismo de este objeto, porque la última diferencia es también una diferencia del entendimiento. El cambio formal pasa a ser un cambio de contenido porque la misma diferencia entre forma y contenido constituye una parte del proceso. Pero entonces la necesidad analítica, la tautología, deviene una necesidad del contenido, una necesidad sintética; la tautología vuelve a encontrarse en la heterología, como identidad en la contradicción. Topamos entonces con el pensamiento dialéctico, con la «unidad de la unidad y de la diversidad» que, según Hegel, faltaba tanto en Hume como en Kant. Detengámonos, sin embargo, en ese proceso del entendimiento que Hegel llama explicación *(Erklären).* Podría creerse que sólo se trata de una fórmula verbal (el opio hace dormir porque tiene una virtud dormitiva) y extrañarnos ante la considerablemente larga descripción que Hegel le consagra. En realidad, el proceso de la explicación es muy general; va de *lo mismo* a *lo mismo;* instituye diferencias sin que ella se haga realmente para poder luego mostrar de forma rigurosa su identidad. Tal es el movimiento formal del entendimiento que se expresa en la igualdad abstracta A = A, en donde A se distingue de A para luego ser identificada a ella. Toda explicación es entonces tautológica o formal. Pero ese procedimiento tiene mayor extensión que la virtud dormitiva del opio. Muchas explicaciones que parecían fecundas se reducen en el fondo a ese formalismo, a esta línea de la igualdad sin vida; Hegel cita ejemplos al respecto en la *Lógica* de Jena. «La explicación no es nada más que la producción de una tautología. El frío procede de la falta de calor,

34. *Phénoménologie,* I, p. 129 *(Fenomenología,* p. 96).
35. *Phénoménologie,* I, p. 129 *(Fenomenología,* p. 96).
36. *Phénoménologie,* I, p. 130 *(Fenomenología,* p. 97).

etcétera. Para el entendimiento no hay en ello verdadero cambio cualitativo, no hay nada más *un cambio de las partes de lugar*... El fruto del árbol se debe a la humedad, al oxígeno, al hidrógeno, etc..., en definitiva, a todo lo que él mismo es...»[37] Hegel reprocha, por tanto, al formalismo del entendimiento negar en una fórmula abstracta de conservación la diferencia cualitativa. Se puede señalar particularmente que no cree en la fecundidad de las ecuaciones matemáticas. De la misma manera que criticaba la ley general de Newton sin tener en cuenta su alcance matemático, así también en esta crítica de la explicación combate —implícitamente al menos— una ciencia matemática del universo, que si no es verbal en el sentido habitual del término, tampoco pasa de ser un lenguaje formal incapaz de retener la diferencia cualitativa en la red de sus ecuaciones. Basta con referirse al prólogo de la *Fenomenología* para encontrar dicha crítica de una manera explícita. «Lo efectivamente real no es algo espacial como se considera en la matemática... No son tales no realidades efectivas constituidas como las cosas matemáticas lo que ocupa a la intuición sensible o a la filosofía... Además, en virtud de este principio y de este elemento —y en ello consiste el formalismo de la evidencia matemática— el saber sigue la línea de la igualdad pues lo que está muerto, al no moverse por sí mismo, no conduce a la diferenciación de la esencia ni a la oposición o desigualdad esencial y, por consiguiente, tampoco conduce al tránsito de lo opuesto a lo opuesto, al movimiento cualitativo e inmanente, al automovimiento.»[38]

Lo que Hegel busca es una ciencia que siga siendo ciencia sin renunciar por ello a la diferencia cualitativa. Y la solución que cree poder dar a este problema —la dialéctica— resulta de una manipulación de la diferencia cualitativa que impulsa dicha diferencia hacia su resolución por medio de la oposición y de la contradicción. «La oposición —escribía en Jena—, es en general lo cualitativo y, puesto que fuera de lo absoluto no hay nada, la oposición es absoluta. Y es justamente por el solo hecho de ser absoluta por lo que se suprime en sí misma.»[39] Al introducir la contradicción en el pensamiento se evita tanto el formalismo de la explicación como el empirismo de las diferencias indiferentes. Se introduce la infinitud en la determinación y se eleva así por

37. HEGEL, *Lógica de Jena* (*S. Werke*, XVIII, p. 47).

38. *Phénoménologie*, I, p. 38. La *Fenomenología* contiene en el prólogo toda una crítica general del saber matemático, reproducida en parte en la *Gran Lógica* a propósito de la categoría de cantidad. Hegel opone al saber *formal* de las matemáticas, en el que la reflexión (o mediación) es exterior a la cosa misma (I, p. 37), el saber *dialéctico* que no contiene una mediación extraña, exterior, sino que es el *movimiento* de la cosa misma al tiempo que el de nuestro pensamiento de la cosa. La Matemática, en particular, no puede pensar el tiempo —«esta pura inquietud de la vida y este proceso de absoluta distinción» (I, p. 40 (*Fenomenología*, p. 30).

39. HEGEL, *S. Werke*, ed. Lasson, XVIII, p. 13.

encima de la filosofía de la identidad de Schelling, que no llega a reconciliar la identidad de lo absoluto y las diferencias cualitativas de la manifestación. Por eso era necesario impulsar la «polaridad» hasta la contradicción.

Así, pues, en oposición al contenido que permanece inalterado, el movimiento de la explicación es un puro movimiento, un formalismo. Pero dicho formalismo contiene ya lo que falta a su objeto —el mundo de las leyes—, es movimiento en sí mismo. «Ello no obstante, en él reconocemos justamente aquello cuya ausencia se hacía sentir en la ley, es decir, el cambio absoluto mismo. En efecto, dicho movimiento, considerado con más proximidad, es inmediatamente lo contrario de sí mismo.»[40] Pone una diferencia allí donde no la tiene; identifica inmediatamente después lo que acaba de distinguir. Se trata de la inestabilidad sin contenido de la pura fórmula que pronto pasa a ser lo contrario de sí misma. Cuando se dice A es A, se distingue y se identifica. Lo igual se repele de sí y lo que así se repele se une.

¿Qué es lo que resulta para el contenido, lo interior, cuando dicho movimiento es percibido en él —habiéndose suprimido a sí misma la diferencia del contenido y de la forma? El entendimiento hace la experiencia, que es la ley del fenómeno, a saber, que vienen al ser diferencias que no son diferencias —«al mismo tiempo hace la experiencia de que las diferencias son de tal naturaleza que no son en verdad diferencias y se suprimen». El contenido, captado a través del movimiento primero formal del entendimiento, se convierte en lo inverso de él mismo y, a su vez, la forma pasa a ser rica en contenido. Tenemos el «concepto absoluto» o la infinitud. Pero ahora vamos a detenernos en la experiencia que Hegel llama curiosamente del «mundo invertido». Justamente porque el primer mundo suprasensible —elevación inmediata de lo sensible a lo inteligible— se subvierte o se invierte en sí mismo es por lo que el movimiento se introduce en él; no es ya solamente una réplica inmediata del fenómeno, sino que alcanza completamente el fenómeno, que así se mediatiza a sí mismo y se convierte en manifestación de la esencia. Comprendemos con ello lo que quería decir Hegel al pretender que no había dos mundos, sino que el mundo inteligente era el «fenómeno como fenómeno», la «manifestación» que, en su devenir auténtico, es solamente manifestación de sí por sí misma.

e) *Los dos mundos y su unidad dialéctica.* La experiencia de

40. *Phénoménologie*, I, p. 130 (*Fenomenología*, p. 96). En otros términos, el movimiento de nuestro pensamiento, que establece la ley y la *explica*, en tanto que es tomado en nuestro *solo* entendimiento, es formal (es una tautología: distinguimos para poder mostrar a continuación que lo que habíamos distinguido es *lo mismo*, pero en tanto que dicho movimiento es considerado como el de la cosa misma se convierte en sintético, pues es la cosa misma la que se opone a sí y se une a sí misma. La explicación no es ya *nuestra* explicación, sino que es la explicación misma del ser idéntico a sí. En ese sentido el *pensar* y el *ser* sólo son uno.

la inversión del mundo es más corriente de lo que uno estaría inclinado a creer en principio. Para comprenderla, quizá hay que referirse menos a la ciencia o a la polaridad schellingiana que a la dialéctica de los evangelios, que continuamente oponen el mundo aparente al mundo verdadero. En efecto, mientras que en la primera transformación del mundo sensible solamente elevamos de forma inmediata ese mundo a la esencia elevando a la universalidad la diferencia incluida en él, pero sin modificarla en profundidad, ahora llegamos a un mundo que es *lo inverso* del primero. La diferencia entre esencia y apariencia ha pasado a ser una diferencia absoluta, de manera que decimos que las cosas son en sí lo contrario de lo que parecen ser para otro. Tal es el caso a la hora de afirmar, de acuerdo con el sentido común, que no hay que fiarse de las apariencias sino negarlas para descubrir su verdadera esencia. Lo profundo y lo superficial se oponen como lo interior y lo exterior. «Visto superficialmente, el mundo invertido es lo contrario del primero, de suerte que tiene el citado primer mundo fuera de él y lo repele de sí como una realidad efectiva invertida; de esta manera uno es el fenómeno y el otro es el en sí, uno el mundo como es para otro, el otro, por el contario, como es para sí.»[41] Así, en el evangelio, lo que se honra en este mundo es despreciado en el otro, lo que parece poderoso es débil, la oculta sencillez de corazón es en sí superior a la virtud aparente. En el sermón de la montaña, Cristo opone constantemente la apariencia —«Se os ha dicho»— a la realidad profunda —«Pero yo os digo»—; Hegel recoge esa oposición de lo externo y lo interno dándole toda su extensión. Lo que parece dulce es en sí amargo, el polo norte de un imán es en su en sí suprasensible polo sur e, inversamente, el polo del oxígeno se convierte en el polo del hidrógeno. Pero de esos ejemplos, tomados en préstamo a la ciencia de su tiempo, Hegel pasa a ejemplos espirituales que, en nuestra opinión, ponen de manifiesto el verdadero sentido de esta dialéctica. Se trata particularmente de la célebre dialéctica del crimen y del castigo que nos hace recordar sus estudios teológicos de juventud. El castigo parece una venganza que se ejerce desde fuera sobre el criminal; en realidad el castigo es castigo de sí por sí mismo. Aquello que parece una coacción, visto superficialmente, es una liberación, en un sentido profundo. El sentido oculto es lo inverso de su sentido aparente. Mejor aún: el castigo que parece deshonrar a un hombre «en el mundo invertido, se convierte en la gracia y el perdón que salvaguarda la esencia del hombre y le devuelve el honor».[42] Piense el lector en el célebre libro de Dostoievski, y no será la única vez que la dialéctica hegeliana sugiere intuiciones desarrolladas más tarde por el novelista ruso.

41. *Phénoménologie*, I, p. 133 ı*Fenomenología*, p. 99).
42. *Phénoménologie*, I, p. 133 (*Fenomenología*, p. 99).

La diferencia entre el fenómeno y la esencia, entre sentido aparente y sentido oculto, se ha hecho tan profunda que se destruye a sí misma. En efecto, es la oposición absoluta, la oposición en sí misma, o sea, la *contradicción*. «Con esto lo interior es asumido como fenómeno. En efecto, el primer mundo suprasensible era solamente la elevación inmediata del mundo percibido al elemento universal; como copia, tenía su necesario original en el mundo de la percepción, que aún retenía para sí el principio del cambio y de la alteración. El primer reino de las leyes carecía de este principio, pero lo adquiere ahora como mundo invertido.» [43] Ahora cada determinación se autodestruye y pasa a ser su otra; es pensada como infinitud, es decir, se destruye en algo así como un tránsito al límite de sí misma, tránsito al límite cuya técnica fue establecida por Hegel desde su primera lógica de Jena.[44] Sólo que la lógica de la infinitud únicamente tiene sentido a condición de no realizar de nuevo los dos mundos opuestos en dos elementos sustanciales: «Aquí ya no están presentes tales oposiciones entre lo interior y lo exterior, entre el fenómeno y lo suprasensible como oposiciones entre realidades efectivas de dos tipos. Las diferencias repelidas ya no se reparten de nuevo en dos sustancias que serían sus soportes y les proporcionarían una sustancia separada mediante la cual el entendimiento salido de lo interior volvería a caer en su posición precedente.» [45] El propio fenómeno es negatividad, diferencia de sí consigo mismo. «El crimen efectivamente real tiene su inversión y su en sí, como posibilidad, en la intención como tal, pero no en una buena intención, pues la verdad de la intención es solamente el hecho mismo. Y, según su contenido, el crimen tiene su reflexión en sí mismo o su inversión en la pena efectivamente real; ésta constituye la reconciliación de la ley con la realidad efectiva que se le opone en el crimen. La pena efectivamente real tiene, finalmente, su realidad efectiva invertida en ella misma; en efecto, la pena es una actualización de la ley de tal modo que la actividad que tiene como pena se suprime a sí misma extingiéndose tanto el movimiento de la individualidad contra la ley como el movimiento de la ley contra la individualidad.» [46]

Así, pues, no hay que buscar el mundo invertido *en otro mundo*, sino que se halla presente en este mundo, que a la vez es él mismo y su otro, mundo que es captado en su integridad fenoménica como «concepto absoluto» o infinitud. El pensamiento de esta infinitud, no realizado por Schelling, es posible cuando en vez de huir de la contradicción se acepta pensarla en el seno del contenido determinado, que así pasa a ser determina-

43. *Phénoménologie*, I, p. 132 (*Fenomenología*, p. 98).
44. *Cf*. nuestro artículo: *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna*, en «Revue de Métaphysique et de Morale», 1936, p. 50.
45. *Phénoménologie*, I. pp. 133-134 (*Fenomenología*, p. 99).
46. *Phénoménologie*, I, p. 135 (*Fenomenología*, p. 99-100).

ción absoluta o negación de sí. «Lo que hay que pensar ahora es el puro cambio o la oposición en sí misma, es decir, la contradicción...* Así, el mundo suprasensible que es el mundo invertido ha usurpado el otro mundo y al mismo tiempo lo ha incluido en sí mismo, es para sí el mundo invertido, es decir, lo inverso de sí mismo: es él mismo y su opuesto en una unidad. Únicamente de esta manera es la diferencia como diferencia interior o como diferencia en sí misma, como infinitud.»[47] Los términos de la ley precedente, en vez de ser puestos ahora en su exterioridad sensible, son impulsados el uno hacia el otro como lo positivo y lo negativo; su ser consiste esencialmente en ponerse como no ser y en suprimirse en la unidad. Pero, a su vez, dicha unidad no está aislada de la multiplicidad como el absoluto de Schelling; así considerada, es un momento de la escisión, un término particular que se opone a la diversidad. Según una imagen de la Lógica de Jena, lo absoluto se inquieta si lo finito está fuera de él; entonces sólo es absoluto o infinito de forma relativa. Por ello, únicamente escindiéndose pasa a ser infinito de forma concreta. «La unidad en que se piensa ordinariamente cuando se dice que de ella no puede salir la diferencia es, en realidad, solamente un momento de la escisión, la abstracción de la simplicidad que se encuentra frente a la diferencia. Pero, puesto que es la abstracción, y en ese sentido, solamente uno de los opuestos, queda ya dicho que es ella misma el acto de la escisión. En efecto, al ser esta unidad algo negativo, algo opuesto, se pone justamente como lo que tiene en sí misma la oposición. En consecuencia, las diferencias entre la *escisión* y el *devenir igual a sí mismo* no son más que el movimiento de suprimirse ** (*aufheben*).»[48]

Lo alcanzado de este modo es el «concepto absoluto» cuya génesis hemos ido siguiendo desde el ser de la certeza sensible. Más concretamente: es «la vida universal, el alma del mundo, la sangre universal que, como presente en todas partes, no está perturbada ni interrumpida en su curso por diferencia alguna, sino que más bien ella misma es su diferencia tanto como su ser suprimida. Tiene en sí misma pulsaciones sin moverse y tiembla en sus profundidades sin estar inquieta».[49] Se halla aquí pre-

* Aunque en el texto francés faltan los puntos suspensivos, deben ponerse, ya que se ha cortado una parte del párrafo de Hegel. *Cf.* pág. 100 de la versión castellana (3. «La infinitud»). (*N. del T.*)

47. *Phénoménologie*, I, p. 135 (*Fenomenología*, p. 100).

** En el texto francés, «*se supprimer*» (que vierte el alemán «*aufheben*»). Generalmente «*aufheben*» se traduce al castellano por «superar». Así lo hace W. Roces en la edición castellana de la *Fenomenología* (*cf.* nota del traductor, pág. 3, y el texto del que nos ocupamos ahora que está en *Fenomenología*, págs. 101-102). Para traducir «*aufheben*» al francés J. Hipolite emplea alternativamente los términos «*supprimer*» y «*dépasser*» (*cf.* pág. 308 de *Genèse et structure*), el primero de los cuales hemos vertido por «suprimir» (y también, en alguna ocasión, por «abolir») y el segundo por «superar». (*N. del T.*)

48. *Phénoménologie*, I, p. 137 (*Fenomenología*, p. 101-102).

49. *Phénoménologie*, I, p. 136 (*Fenomenología*, p. 101).

sente la síntesis del ακινητον y de la κινησις de que habla Platón en el *Sofista*. Dicha síntesis es la manifestación que es manifestación de sí misma por sí misma, mediación de lo inmediato consigo mismo. Es ya el sí mismo.

Ahora bien, si es así para nosotros y si el concepto, como vida universal, se nos hace presente, la consciencia ha alcanzado un nuevo estadio en su ascensión, ha captado la manifestación como su negatividad propia en vez de distinguirla tanto de sí misma como de su objeto inteligible. Y esta dialéctica de la identidad de sí misma en la diferencia absoluta se la aparece primero con una forma inmediata, como autoconsciencia. Efectivamente, en la autoconsciencia el yo es lo otro de forma absoluta y, sin embargo, lo otro es el yo. La consciencia ha pasado a ser autoconsciencia; la verdad, más allá de la certeza, es puesta en esta misma certeza. ¿Podrá mantenerse como verdad en esta certeza que es pura subjetividad?

Tercera parte

DE LA AUTOCONSCIENCIA NATURAL A LA AUTOCONSCIENCIA UNIVERSAL

Introducción: Tránsito de la consciencia a la autoconsciencia

I. *La autoconsciencia como verdad de la consciencia.* El idealismo kantiano, tal como fue interpretado por los filósofos alemanes que lo desarrollaron, se resume bastante bien en esta fórmula que todavía no se encuentra en el propio Kant: «La autoconsciencia es la verdad de la consciencia.» En la *Analítica transcendental,* Kant precisa el sentido de su deducción diciendo que «las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de los objetos de la experiencia y, por ello, tienen un valor objetivo en un juicio sintético a priori».[1] Cuando el entendimiento empírico conoce su objeto, es decir, la Naturaleza, y descubre, por medio de la experiencia, la multiplicidad de las leyes particulares de esta Naturaleza, se imagina que está conociendo algo distinto de él mismo, pero la reflexión que constituye precisamente la crítica de la razón pura muestra que el conocimiento de un otro sólo es posible a partir de una unidad originariamente sintética, de tal manera que las condiciones del *objeto,* de la Naturaleza precisamente, son las condiciones mismas del *saber* de dicha Naturaleza. En consecuencia, el entendimiento se sabe a sí mismo en el saber de la Naturaleza; su saber de lo otro es también un saber de sí, un saber del saber. Y el mundo es el «gran espejo» en el cual la consciencia se descubre a sí misma.[2]

Es cierto que Kant no desarrolló su pensamiento hasta un idealismo tal. Lo que el entendimiento determina en la Naturaleza no es más que el esqueleto, por así decirlo, las condiciones universales o las reglas que hacen que una naturaleza sea una naturaleza. Queda luego un a posteriori, una diversidad indefinida que no está determinada actualmente por las condiciones a priori del saber. «Entendemos por Naturaleza (en el sentido empírico) el encadenamiento de los fenómenos conexionados en cuando a su existencia por medio de reglas necesarias, es decir, por medio de leyes.» Así, pues, son ciertas leyes, leyes a priori, las que primero hacen posible una Naturaleza; las leyes empí-

1. Kant, *Crítica de la Razón pura* (trad. francesa de Barni, I, pp. 184-185).
2. Al final del capítulo sobre el entendimiento Hegel lo expresa así: «En el proceso de explicación encontramos justamente mucha aufosatisfacción, porque aquí la consciencia, para decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; a decir verdad parece ocuparse de otra cosa, pero en realidad sólo se compromete y ocupa de sí misma» (I, p. 123). Su saber de la naturaleza es, de hecho, un saber de sí misma (*Fenomenología,* p. 103).

ricas sólo pueden tener lugar y ser encontradas en medio de la experiencia, pero en conformidad con aquellas leyes originarias sin las cuales ni siquiera la experiencia sería posible.[3] La existencia de un a posteriori absoluto en la filosofía kantiana conduce a una concepción de la «cosa en sí» presente desde la *estética transcendental* y de la que Kant no llega a desembarazarse aun cuando dicha noción, sacada de la experiencia más vulgar, la experiencia de la percepción (Hegel critica además la noción de «cosa en sí» al nivel de la percepción), se transforme en cada uno de los escalones del edificio kantiano.[4] El nóumeno de la analítica no es ya la cosa en sí de la estética, y la noción de un límite del saber en la dialéctica y de una idea que obliga al saber a rechazar su límite es de otro tipo. El realismo kantiano de la cosa en sí debía servir de blanco a todos los filósofos del idealismo alemán. Y es que la *crítica de la razón pura* y particularmente la *dialéctica transcendental*, al condenar toda metafísica del objeto, del ser —hasta entonces toda metafísica había sido, en mayor o menor medida, una metafísica del *ser*— contenía en germen una metafísica de otro tipo, una metafísica del *sujeto.*

En efecto, lo que importa a Kant es que la Naturaleza, en el sentido empírico del término, constituida por el entendimiento transcendental de la analítica, no sea tomada por lo que no es y erigida arbitrariamente en cosa en sí. Debemos tomar consciencia de su carácter fenoménico. Ahora bien, el carácter fenoménico de la naturaleza no incumbe, como se cree con demasiada frecuencia, a la subjetividad de las categorías (la subjetividad en tanto que transcendental es idéntica a la objetividad), sino que, por el contrario, es la subjetividad no transcendental de la materia, la pasividad o la receptividad sin la cual no puede pasar el entendimiento, lo que constituye dicho carácter fenoménico o, si se quiere, la finitud de nuestro saber. Sin embargo, la finitud sólo existe porque el entendimiento concibe la idea de un entendimiento sin límites y él mismo se considera finito. El objeto de un sujeto finito es también finito.

II. *La autoconsciencia como consciencia práctica.* Con todo, el sujeto finito no está limitado como puede estarlo un objeto —un objeto no conoce por sí mismo su límite, que es exterior a él—; trata de trasgredir continuamente dicho límite. Tiende hacia lo infinito, hacia lo incondicionado. En tanto que tal, el entendimiento *(Verstand)* es razón *(Vernunft)*, pero, en tanto que tal también, rebasa la esfera propia de los objetos. Lo infinito no es objeto, sino una tarea cuya consecución siempre es

3. KANT, *Crítica de razón pura* (trad. francesa de Barni, I, p. 230).
4. Sobre este «a posteriori absoluto» *cf.* el estudio de Hegel acerca de Kant en *Glauben un Wissen* (HEGEL, *Werke*, ed. Lasson, Band, I. p. 244) y sobre la más mediocre interpretación de la «cosa en sí» como «un peñasco bajo la nieve», *cf.* HEGEL, *Werke,* I. pp. 167 y 209.

aplazada; la razón no es ya el concepto que regula la experiencia como en la analítica de los principios, sino la idea, tarea práctica infinita, con respecto a la cual se organiza todo conocimiento, todo saber. En Kant, la autoconsciencia es algo más que la mera verdad de la consciencia, puesto que además aparece como consciencia práctica, negación de toda finitud y, por tanto, de toda consciencia de un objeto. Ya en la *dialéctica transcendental* la idea, como tarea infinita, no es la cosa en sí que se manifiesta en la experiencia, no empuja hacia atrás los límites del entendimiento, sino que es más bien una máxima de la voluntad teorética, un imperativo para el pensamiento científico. La idea amplía el entendimiento no como entendimiento, sino como voluntad, le da mayor extensión no teoréticamente, sino prácticamente, porque impregna de finitud todos sus conocimientos experimentales y obliga a un esfuerzo infinito para rebasarse a sí mismo. La idea como tarea infinita, la autoconsciencia como yo práctico, es el momento del que partirá Fichte para reconstruir la unidad de toda la filosofía kantiana (crítica de la razón pura y crítica de la razón práctica). El idealismo fichtiano será un idealismo moral (al menos si nos atenemos a la primera doctrina de la ciencia, la única que conocía Hegel y que analiza en su primera obra sobre *la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*). Era necesario repetir brevemente el desarrollo del pensamiento kantiano, desde el punto de vista hegeliano, para comprender cómo, de una parte, en la fenomenología hegeliana la autoconsciencia aparece en tanto que verdad de la consciencia, el saber de lo otro en tanto que saber de sí, y cómo, de otra parte, ese saber de sí, la autoconsciencia, es algo más que saber de lo otro o, si se quiere, de una Naturaleza. La autoconsciencia es esencialmente consciencia práctica, consciencia de un rebasamiento del saber de lo otro. Así como en la *Crítica de la razón práctica,* la autoconsciencia, la autonomía, es concebida como negación de la Naturaleza, y en la *doctrina de la ciencia* el yo práctico es concebido como el infinito esfuerzo por alcanzar la identidad primitiva, el yo = yo, el principio tético de toda la *Wissenschaftslehre,* así también en la *Fenomenología* la autoconsciencia aparecerá, por oposición a la consciencia, como la consciencia activa. La positividad de la consciencia pasará a ser negatividad en la autoconsciencia. Es cierto que esta actividad será considerada primero en su forma más humilde, como deseo, pero su desarrollo va a mostrar lo que ese deseo implica y cómo nos conduce a las formas superiores de la consciencia práctica oponiéndose al mundo y a sí mismo en tanto que ser del mundo.

Este análisis nos mostrará las insuficiencias de la consciencia teórica y de la consciencia práctica, de la consciencia y de la autoconsciencia; exigirá una síntesis superior, la razón, que al contener la identidad de la consciencia y de la autoconsciencia,

del ser y del obrar, nos va a permitir plantear el problema humano de una forma nueva.

III. *La vida y la autoconsciencia. a) El concepto absoluto.* Lo que el entendimiento ve surgir ante él con una forma objetiva en este mundo que se invierte a sí mismo, y en el que cada determinación es lo contrario de sí misma, es el concepto absoluto: «la vida universal o el alma del mundo».[5] Por otra parte, la consciencia pasa a ser para ella misma autoconsciencia. Antes de seguir adelante en nuestro estudio debemos intentar precisar lo que significa para el filósofo la ontología de la vida y de la autoconsciencia. En términos modernos, lo que Hegel se esfuerza en pensar es el ser mismo de la vida y el ser de la autoconsciencia. Cuando habla del concepto absoluto o de la vida universal no parte de tal ente particular o de cual consideración biológica determinada, sino del ser de la vida en general; e igualmente, la autoconsciencia (humana) que emerge de esta vida, es caracterizada en su ser mismo. El desarrollo de la autoconsciencia en el seno de la vida universal nos mostrará seguidamente cómo la verdad o la razón universal tiene por condición la certeza de sí que alcanza la consciencia humana y se convierte para ella en una verdad. Solamente cuando la certeza (subjetiva) ha tomado la forma de una verdad (objetiva) y cuando esta verdad (objetiva) ha pasado a ser certeza de sí, puede hablarse de razón o de *autoconsciencia universal.* El concepto absoluto o concepto del concepto es lo que más tarde se expresará en la Lógica con la forma de los tres momentos dialécticos: lo *universal,* lo *particular,* lo *singular.* Aunque en la *Lógica* Hegel ha conseguido explicar bajo una forma racional una intuición del ser mismo de la vida o del sí mismo que en sus trabajos de juventud declaraba impensable —el tránsito de la vida finita a la vida infinita es religión, no filosofía, escribía en el *System-fragment de Francfort*—[6] no hay que sacar de ello la conclusión de que no queda nada de esta primera intuición, de lo que fue el germen de todo su sistema. Cuando, en su lógica, quiere hacer entender lo que significa *Begriff,* utiliza imágenes significativas. El concepto es la omnipotencia que sólo es potencia manifestándose y afirmándose en su otro; es lo universal, que aparece como el alma de lo particular y se determina completamente en él como la negación de la negación o la singularidad auténtica; o también es el amor, que supone una dualidad para superarla continuamente.[7] Lo universal del concepto no está fuera de lo particular, yuxtapuesto a ello, sino que él mismo es, en esta separación, lo particular, es siempre él mismo y su otro; lo particular, igualmente, sólo es tal oponiéndose a lo universal. Ahora bien, esta oposición es su pro-

5. *Cf.* el capítulo precedente (II parte, cap. III).
6. *Estudios teológicos de juventud,* ed. Nohl, pág. 347.
7. HEGEL, *Wissenschaft der Logik,* ed. Lasson, IV, pp. 242 y ss..

pia negación, su retorno por lo tanto a lo universal como negación de la negación. Queda claro que el concepto no es otra cosa que el *sí mismo* que permanece en su alteración, el *sí mismo* que sólo es en el autodevenir.

Resulta muy difícil de expresar de una manera perfectamente clara la intuición fundamental de que partió Hegel; quizá se la podría comparar a la de uno de los primeros filósofos germánicos, Jacob Boehme. «Captar el no en el sí y el sí en el no»: tal era, en efecto, la ambición especulativa de aquel teósofo. Parece claro que Hegel descubrió en sus investigaciones sobre la vida humana —pues para él se trataba mucho más de la vida humana que de la vida en general— un pensamiento que se asemeja al de Jacob Boehme. Pero, de una parte, Jacob Boehme trataba sobre todo de volver a encontrar en el hombre una imagen de la vida divina, del *mysterium magnum revelans se ipsum,* mientras que Hegel se interesa más directamente por el ser del hombre y, de otra parte, Hegel intentó dar una forma lógica particularmente notable a esta intuición cuyo carácter de irracionalidad, en el sentido corriente del término, es innegable. Para ello es preciso que el entendimiento rompa los marcos del pensamiento común, el cosismo de la percepción e incluso el dinamismo que el entendimiento utiliza para pensar la causa o la fuerza. «La omnipresencia de lo simple (de lo indivisible) de la multiplicidad exterior es un misterio para el entendimiento.» [8] Ello no obstante, es esta no separación del todo y de las partes, al mismo tiempo que su separación, lo que constituye la infinitud, la vida universal como «vínculo del vínculo y del no vínculo» o como «identidad de la identidad y de la no identidad». Pues bien, esa infinitud es lo que el entendimiento encuentra cuando choca con las determinaciones separadas y con la exigencia de su unión. Al pensar dichas determinaciones como infinitas, es decir, al descubrir en ellas el movimiento por medio del cual devienen su propio contrario, el entendimiento se eleva por encima de él mismo, se hace capaz de pensar el sí mismo que al ponerse en una determinación *se* niega a sí mismo o *se* contradice. Justamente este movimiento, considerado en sí mismo, constituye «la vida universal, el alma del mundo», pero sólo es para sí en la autoconsciencia humana como consciencia de esta vida.

Ahora comprendemos por qué el texto de la *Fenomenología* sobre la autoconsciencia empieza presentándonos una filosofía general de la vida, que es en sí lo que la autoconsciencia va a ser para sí.[9] El tránsito del en sí al para sí no será aquí un tránsito de una forma a otra sin cambio de naturaleza. La *toma de consciencia* de la vida universal por el hombre es una *reflexión crea-*

8. *Ibid.*, pp. 416 y ss.

9. El capítulo de la *Fenomenología* sobre la autoconsciencia empieza con una filosofía general de la vida y de los vivientes (*Phénoménologie,* I, p. 147 y ss) (*Fenomenología,* pp. 108 y ss.).

dora. Si para Schelling la vida es un saber que todavía se ignora, el saber una vida que se sabe a sí misma, de manera que la identidad de ambas es la intuición filosófica, para Hegel la reflexión de la vida en el saber constituye sólo el espíritu, y dicho espíritu está más arriba que la Naturaleza, precisamente porque es la reflexión. La vida vuelve a llevar a la consciencia de una totalidad que nunca está dada para sí en ella, pero la autoconsciencia se sabe así misma como género (γενος), constituye, en esta toma de consciencia, el origen de una verdad que es para sí al mismo tiempo que es en sí, que se hace en una historia por mediación de las autoconsciencias diversas cuya interacción y unidad constituyen el espíritu.[10]

Sería un error decir que la intuición fundamental del hegelianismo ha sido «el ser de la vida en general» como *movilidad,* por ejemplo. La ontología de la vida universal solamente sirve de base a una concepción del ser del hombre —hoy diríamos de la existencia humana—, que mucho antes, en los trabajos de juventud, fue la preocupación esencial de Hegel. «Pensar la pura vida. He ahí la tarea», escribía en un texto de juventud citado con frecuencia. Pero añadía: «La consciencia de esta pura vida sería la consciencia de lo que el hombre es.»[11] Hegel identificaba entonces la pura vida y el ser del hombre. Sin embargo, esta pura vida no es pura en el sentido de que se hiciera abstracción en ella de las modalidades determinadas de la existencia humana; no es la unidad abstracta en oposición a una multiplicidad de manifestaciones en el sentido, por ejemplo, del carácter inteligible abstraído como un universal de las determinaciones concretas del carácter empírico. «Efectivamente, el carácter sólo es abstraído de la actividad», expresa únicamente «lo universal de acciones determinadas».[12] Pero la pura vida supera esta separación o esta apariencia de separación; es la unidad concreta que el Hegel de los trabajos de juventud no llega todavía a expresar en una forma dialéctica.

El ser de la vida no es la sustancia, sino más bien la inquietud del sí mismo. Según un reciente comentarista de la filosofía hegeliana, la intuición fundamental que dio origen a la filosofía hegeliana sería la *movilidad de la vida.*[13] Nos parece que eso no es suficiente. El epíteto que más se repite en la dialéctica hegeliana es el de *unruhig.* La vida es inquietud, inquietud del sí mismo que se ha perdido y vuelve a encontrarse en su alteridad; ello no obstante, la vida no llega nunca a coincidir consigo misma

10. *Cf.* nuestro artículo sobre *Vie et prise de conscience de la Vie en la philosophie hégélienne de Iéna,* en «Revue de Métaphysique et de Morale», 1936, p. 45.

11. *Estudios teológicos de juventud,* ed. Nohl, p. 302.

12. *Ibid.,* p. 303.

13. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichlichkeit* (1932). Traducción castellana de M. Sacristán, en Ed. Martínez Roca, *La ontología de Hegel y teoría de la historicidad,* col. «Novocurso», Barcelona, 1969,

pues siempre es algo otro para ser ella misma: se pone siempre en una determinación y se niega siempre para ser ella misma, porque esa determinación en tanto que tal es ya su primera negación. El ser del hombre «no es nunca lo que es, siempre es lo que no es». Para quien conozca los trabajos de juventud sobre el amor, la positividad —es decir, la determinación histórica de un pueblo, de una religión o de un hombre en el cual se opone como su finitud la exigencia de infinito— o el destino, la intuición acerca del ser del hombre aparece claramente, en efecto, como el punto de partida de la especulación hegeliana, lo cual se expresará en el período de Jena por medio de la dialéctica de lo finito y de lo infinito.

Durante el período de Jena, Hegel tomó consciencia de la función de la filosofía, de su filosofía. La filosofía debe pensar, quizás de una manera no pensante,[14] la viva relación de lo finito y de lo infinito que en el *System-fragment* solamente era vivida por la religión. Por ello critica la filosofía de la reflexión de Kant, de Jacobi o de Fichte, que se queda siempre en la oposición, y parece adoptar la filosofía de la intuición de Schelling, que capta directamente la identidad de lo absoluto en sus diversas manifestaciones; pero se opone ya implícitamente a esa filosofía que borra las diferencias cualitativas, las reduce a diferencias indiferentes, a diferencias de potencia. Lo que hay que pensar no es sólo la identidad, sino «la identidad de la identidad y de la no identidad», fórmula que repite con un lenguaje técnico aquella otra en los trabajos de juventud —«el vínculo del vínculo y del no vínculo». Las oposiciones no deben desaparecer. Al contrario: para pensarlas hay que desarrollarlas hasta dar lugar a que aparezca en ellas la contradicción. «La oposición es en general lo cualitativo y, puesto que no hay nada fuera de lo absoluto, la propia oposición es absoluta; justamente porque es absoluta, se suprime en sí misma.»[15] Así, pues, lo absoluto no es lo extraño a la reflexión o a la mediación, no es el abismo en que desaparecen todas las diferencias cualitativas, sino que es oposición. La oposición es un momento de lo absoluto que de esta manera es sujeto y no sustancia. Esto lleva a concebir el «no» como algo contenido en el «sí». Hay aquí una imagen mística, la de un absoluto que se divide y se desgarra para ser absoluto, que sólo puede ser un «sí» diciendo no al «no». Pero esta imagen mística Hegel la traduce en la invención de un pensamiento dialéctico, y dicho pensamiento vale por la intensidad del esfuerzo intelectual que realiza al efecto.[16] El *pantragismo* de los escritos de ju-

14. *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, ed. Lasson, I, pp. 104-105.

15. *Lógica de Jena*, ed. Lasson, t. XVIII, p. 13.

16. En la base del hegelianismo está una cierta interpretación del cristianismo según la cual Dios sólo es realmente Dios haciéndose hombre, conociendo la muerte y el destino humano para superarlos: «Dios sin el hombre no es más que el hombre sin Dios» (*cf.* en esta obra, VI parte, cap. III: «Misticismo o Humanismo»).

ventud halla su adecuada expresión en este *panlogismo* que, gracias al desarrollo de la diferencia en oposición, de la oposición en contradicción, pasa a ser el logos del ser y del sí mismo. La determinación es claramente una negación, como había visto Spinoza, pero esa negación que parece delimitarla desde fuera le pertenece en propiedad y, por ello, en tanto que determinación concreta o completa, en tanto que modo absolutamente determinado, es el movimiento de contradicción en su propio seno o el movimiento de negarse a sí misma. «La verdadera naturaleza de lo finito radica en ser infinito, en que se suprime en su ser. Lo determinado no tiene como tal ninguna otra esencia que no sea esta inquietud absoluta de no ser lo que es.» [17] Así, pues, la verdadera tarea de la filosofía es desarrollar las determinaciones que el entendimiento común no hace más que captar, como abstracciones, en su fijeza y en su aislamiento, y descubrir en ellas lo que constituye su vida, la oposición absoluta, es decir, la contradicción.[18] «La oposición absoluta, la infinitud, es la reflexión absoluta de lo determinado en sí mismo, de lo determinado que es algo distinto de sí mismo.» Igualmente, la infinitud en ella misma, la negación de lo finito, no debe ser pensada como un absoluto separado, «un más allá de la oposición». La infinitud es, según su concepto, la supresión de la oposición, no el ser suprimido de la oposición.[19] Esto último no es más que el vacío al que la propia oposición se opone. Por ello, lo infinito no es menos inquieto que lo finito. «La inquietud aniquiladora de lo infinito sólo existe a partir del ser de lo que aniquila. Lo suprimido es tan absoluto que es suprimido, se engendra en su aniquilamiento, pues el aniquilamiento sólo es en tanto que hay algo que se aniquila.» [20]

Esta filosofía es una filosofía que concibe la sustancia como sujeto, el ser como el sí mismo. La palabra tan a menudo utilizada por Hegel —*Selbst*— corresponde al αυτος griego y designa a la vez el yo y lo mismo, *ipse* e *idem*, la ipseidad y la identidad. La vida es la identidad consigo misma o, como dice Hegel con una expresión tomada de Fichte, la igualdad consigo mismo. Pero al ser esta igualdad el sí mismo, es al mismo tiempo la diferencia de sí mismo en sí. Su ser es el movimiento a través del cual se

17. *Lógica de Jena*, ed. Lasson, t. XVIII, p. 31 (todos estos textos están tomados del capítulo de esta *Lógica* sobre la «Infinitud», páginas 26 a 34).

18. Para entender bien el pensamiento hegeliano resulta importante acordarse de que la *abstracción* no es solamente *nuestra* abstracción, una operación psicológica, sino que pertenece al *ser* con el mismo derecho que la oposición. El entendimiento que piensa las determinaciones abstractas es tanto *nuestro* entendimiento como el entendimiento *objetivo*. Así lo indica Hegel en su estudio sobre Kant (*Glauben und Wissen*, I, p. 247) y más precisamente en el prólogo a la *Fenomenología* (I, p. 48): «Esto es el entendimiento del ser ahí...» y (I, p. 49) «Así el entendimiento es un devenir y, en tanto que devenir, es la racionalidad.»

19. También se podría traducir: «es el *acto de transcender*, no la *transcendencia*».

20. *Lógica de Jena*, *op. cit.*, p. 34.

pone como otro distinto de sí misma para devenir sí misma. Todavía con una forma inmediata, el ser del sí mismo es la vida universal, el sí mismo solamente en sí mismo; pero, en su reflexión, es el sí mismo para sí, la autoconsciencia. Si la vida es el sí mismo —y Hegel la denomina a veces, en sus trabajos de juventud, pura autoconsciencia—, sólo se alcanza a sí misma en el saber de sí. «La vida envía nuevamente a algo distinto de sí misma.» Así, pues, la vida es saber y, por consiguiente, saber de sí misma, puesto que en otro caso no sería ella misma. La verdad no está fuera de la vida, «es la luz que lleva en ella esta vida». Dicha luz es la verdad de la vida que se revela por y en la vida. La verdad tiene justamente su tierra natal en la autoconsciencia, donde al mismo tiempo deviene certeza de sí misma.

b) *Filosofía general de la vida.* La filosofía general de la vida es el resultado de un doble movimiento: el que va desde la unidad de la vida *(natura naturans)* a la multiplicidad de las formas vivientes o de las diferencias *(natura naturata)* y el que parte de las formas distintas para volver a encontrar en y por ellas esa misma unidad. Esos dos movimientos se confunden en el proceso vital, de suerte que la escisión de lo uno es un proceso de unificación en el mismo sentido en que esta unificación es un proceso de escisión. La vida es así un devenir circular que se refleja en sí mismo y su reflexión verdadera es su devenir para sí o «la emergencia de la autoconsciencia», cuyo desarrollo reproduce bajo una forma nueva el desarrollo de la vida. La filosofía general de la vida concilia el monismo y el pluralismo, constituye la síntesis del reposo y del movimiento. «La esencia es la infinitud como el ser suprimido de todas las diferencias es el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, ella misma en reposo como infinitud absolutamente inquieta.»[21] Es el sí mismo; y el sí mismo es lo que no puede oponerse realmente a un término distinto. Toda alteridad es en el médium de la vida una alteridad provisional, la apariencia de un otro que se reduce inmediatamente a la unidad del sí mismo. La vida es precisamente ese movimiento que reduce lo otro a sí mismo y vuelve a encontrarse en lo otro. Por eso Hegel dice de la vida que es la independencia *(Selbstsandigkeit)*[22] en la cual se disuelven las diferencias del movimiento. Y añade: «Es la esencia simple del tiempo que en esta igualdad consigo misma tiene la forma sólida y compacta del espacio.»[23] En un primer momento tenemos la subsistencia de los seres distintos. El mundo finito, como viviente par-

21. *Phénoménologie*, I, p. 148 (*Fenomenología* p. 109).
22. Señalemos que la traducción de «*Selbstandigkeit*» por «independencia» no da cuenta del «*Selbst*». El sí mismo es independiente porque se identifica con lo otro, lo reduce a sí mismo. El médium de la vida universal no es ya el médium inerte que habíamos descubierto al principio, como primera forma de la universalidad.
23. *Phénoménologie*, I, p. 148. (*Fenomenología*, p. 109).

ticular, se pone fuera de la sustancia universal, es decir, se pone como si él mismo fuese infinito y excluye el todo de la vida. Es justamente esta actividad del ponerse para sí lo que falta en el monismo de Spinoza. El mundo finito aparece en él como una negación; sólo la sustancia infinita es afirmación absoluta. Pero si la sustancia infinita es lo que *aparece* en el modo finito, resulta indispensable que dicha afirmación absoluta se trasparente en él. Así, pues, se manifestará por el hecho de que esta individualidad distinta va a negarse a sí misma, será negación de su separación, de su negación, con lo cual volverá a dar origen a la unidad de la vida. El viviente particular «emerge en oposición a la sustancia universal, desaprueba una fluidez tal y la continuidad con esta sustancia, se afirma como no disuelto en este universal, se mantiene y se conserva más bien separándose de la naturaleza inorgánica que es la suya y consumiéndola».[24] Entonces la vida se convierte en el movimiento de esas figuras, pasa a ser la vida como proceso. Pero en este movimiento el viviente separado es él mismo una naturaleza inorgánica para él. Por ello «se consume a sí mismo, suprime su propia realidad inorgánica, se organiza en sí mismo».[25] La muerte, que parece venir de fuera como el resultado de una negación extranjera, como si fuera el universo el que suprimiera la individualidad viviente, procede en realidad del propio viviente. En tanto que proceso de la vida, es preciso que muera para devenir. Su emerger frente al todo es su propia negación y su retorno a la unidad. «El crecimiento de los hijos es la muerte de los padres», pues ese retorno es recíprocamente el emerger de nuevas individualidades. Sin embargo, la vida no se alcanza a sí misma en ese devenir. «Lo que constituye la vida es el circuito en su totalidad; la vida no es lo que primero se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez compacta de su esencia, ni la figura subsistente y el discreto ser para sí, ni su puro proceso, ni tampoco la simple reunión de esos momentos, sino que es el todo desarrollándose, disolviendo y resolviendo su desarrollo y conservándose simple en todo este movimiento.»[26] Ello no obstante, en ese resultado la vida apunta nuevamente a «algo distinto de lo que ella es, apunta a la consciencia, para la cual la vida es como unidad o como género».[27] El género, que es género para sí mismo, que no es solamente lo que se expresa en el devenir vital, sino que deviene para sí mismo, es *el yo* tal como aparece inmediatamente en la identidad de la autoconsciencia. La autoconsciencia es, por tanto, la verdad de la vida, pero con ella empieza otra vida, una experiencia que va a enriquecerse hasta incluir en ella todo el desarrollo que

24. *Phénoménologie*, I, p. 150 (*Fenomenología*, p. 110).
25. *Realphilosophie*, ed: Hoffmeister, II, p. 116 (t. XX, ed. Lasson-Hoffmeister).
26. *Phénoménologie*, I, p. 151 (*Fenomenología*, p. 111).
27. *Phénoménologie*, I, p. 152,

hemos visto en la vida.[28] En su inmediato emerger se pondrá para sí en oposición a la vida universal y tendrá que sobrepasar dicha oposición. Vamos a seguir su experiencia en ese nuevo elemento que es el del saber de sí misma. El espíritu que actualizará la autoconsciencia después de haberse elevado a la razón, a la autoconsciencia universal, será *para sí mismo* la unidad y la multiplicidad que tenía lugar en el médium de la vida. «El espíritu como lo uno de ese proceso, como yo, es lo que no existe en la Naturaleza. La Naturaleza es el devenir de la existencia del espíritu como yo. Este devenir es, en la Naturaleza, la inversión de su interior, y lo interior aparece solamente como la potencia que domina a los vivientes singulares.»[29] La muerte, es decir, la negación de las individualidades y de las especies vivientes, representa para esos seres la potencia que les es extraña, en realidad es la unidad de la vida, la vida del género que todavía no se sabe. Justamente por ello en la vida pura, en la vida que no es espíritu, «la nada no existe como tal»,[30] texto significativo que expresa con mayor profundidad que cualquier otro el que el yo de la autoconsciencia no es un ser propiamente dicho. Como tal volvería a caer en el médium de la subsistencia. Es, en cambio, lo que para sí se niega a sí mismo y se conserva para sí en esta negación de sí mismo. La autoconsciencia como verdad de la vida, el espíritu como verdad de la autoconsciencia, dejan muy lejos a la Naturaleza, que sólo es espíritu para el espíritu que la conoce.

28. *Phénoménologie*, I, p. 152.
29. *Lógica y Metafísica de Jena*, ed. Lasson, *op. cit.*, pp. 193-194.
30. *Ibid.*, p. 194. Y «nosotros somos la nada» (*Realphilosophie*, II, 80).

I. Autoconsciencia y vida. La independencia de la autoconsciencia

Introducción. El movimiento de la autoconsciencia. La autoconsciencia, que es deseo, sólo alcanza su verdad al encontrar otra autoconsciencia viviente como ella. Los tres momentos, el de las dos autoconsciencias puestas en el elemento de la exterioridad y el de ese mismo elemento, el ser ahí de la vida, dan lugar a una dialéctica que lleva desde la lucha por el reconocimiento hasta la oposición del amo y el esclavo, y desde ahí a la libertad. Efectivamente, esta dialéctica, que se produce en el seno de la exterioridad, se transpone en el interior de la propia autoconsciencia, siguiendo un esquema con el que continuamente topamos en la *Fenomenología.* De la misma manera que las fuerzas, en apariencia extrañas entre sí, que descubría el entendimiento, se mostraban como una fuerza única dividida en ella misma —siendo cada fuerza ella misma y su otra—, así también la dualidad de las autoconsciencias vivientes se convierte en el desdoblamiento de la autoconsciencia en el interior de sí misma. La independencia del amo y la dura educación del esclavo se convierten en el autodominio del estoico, siempre libre, independientemente de las circunstancias o los azares de la fortuna, o en la experiencia de libertad absoluta del escéptico, que rechaza toda posición distinta a la del propio yo. Finalmente, la verdad de esta libertad estoica o escéptica se expresa en la consciencia desgraciada, siempre dividida en su propio seno, que es a la vez consciencia de la absoluta certeza de sí y de la nada de esta certeza. La consciencia desgraciada es la verdad de toda esta dialéctica; es el sentimiento del dolor de la pura subjetividad que ya no tiene en ella misma su sustancia. La consciencia desgraciada, expresión de la pura subjetividad del yo, vuelve a llevar, por medio del movimiento de la alienación de sí, a la consciencia de la sustancia; pero se trata de una consciencia que ya no es la del principio de la *Fenomenología,* porque el ser es ahora el sí mismo alienado. La autoconsciencia ha pasado a ser razón.[1]

Vamos a seguir ese movimiento: posición de la autoconscien-

1. El propio Hegel resume muy claramente todó el proceso desde la consciencia desgraciada hasta la razón en el capítulo sobre la «Frenología» (*Phénoménologie,* I, p. 284): «La autoconsciència desgraciada ha alienado su independencia y lucha hasta convertir su *ser para sí* en una *cosa.* Con ello vuelve de la autoconsciencia a la consciencia, es decir, a esta consciencia para la que el objeto es un *ser,* una *cosa;* pero la cosa es justamente la autoconsciencia, es por lo tanto la unidad del yo y del ser, la categoría.»

cia como deseo; relación de las autoconsciencias en el elemento de la vida y movimiento para reconocerse a sí misma en la otra; finalmente, interiorización de ese movimiento en las tres etapas del estoicismo, escepticismo y consciencia desgraciada.

Posición de la autoconsciencia como deseo. Deducción del deseo.* «La autoconsciencia es deseo en general.»[2] En la parte práctica de la *Wissenschaftslehre,* Fichte descubría la impulsión *(Trieb)* en el fundamento de la consciencia no solamente práctica, sino también teórica, y mostraba que esta impulsión sensible tenía como primera condición «una impulsión por la impulsión», una acción pura en la que el yo se esforzaba por volver a encontrar la identidad tética de la autoconsciencia. Hemos señalado ya las coincidencias y diferencias entre la concepción de Fichte y la de Hegel y no vamos a detenernos especialmente en ello. ¿Por qué la autoconsciencia es deseo en general? y ¿cuál es, podríamos decir en lenguaje moderno, la intencionalidad de ese deseo, la nueva estructura de la relación sujeto-objeto aquí descrita? En unas cuantas líneas muy densas Hegel deduce el deseo y la necesidad de la presentación de la autoconsciencia como deseo. El punto de partida de esta deducción es la oposición entre saber de sí y saber de un otro. La consciencia era saber de un otro, saber del mundo sensible en general; la autoconsciencia, en cambio, es saber de sí, se expresa por medio de la identidad del yo = yo —*Ich bin Ich.* El yo que es objeto, es objeto para él mismo, es sujeto y objeto al mismo tiempo, se pone para sí mismo. «El yo es el contenido de la relación y el movimiento mismo de la relación. Es al mismo tiempo el yo que se opone a otro y rebasa a ese otro, y ese otro para él es solamente él mismo.»[3] Parece que estemos muy lejos de lo que en la experiencia común se denomina deseo, pero hay que señalar que el saber de sí no es lo primero, sino que es «la reflexión que sale del ser del mundo sensible y del mundo percibido; la autoconsciencia es esencialmente un retorno a sí misma a partir del ser otro».[4] Contrariamente a Fichte, no ponemos el *Ich bin Ich* en lo absoluto de un acto tético con respecto al cual la antítesis serían actos secundarios. La reflexión del yo a partir del mundo sensible, del ser otro, es la esencia de la autoconsciencia que, por lo tanto, no es más que ese retorno o ese movimiento. «En tanto que autoconsciencia, es movimiento.»[5] Cuando se toma en consideración únicamente la abstracción del yo = yo sólo se obtie-

* Hyppolite traduce al francés el término alemán «*Begierde*» por «*désir*». Las razones de esa traducción puede verlas el lector al principio del apartado titulado «Le désir et la vie» («El deseo y la vida»), unas páginas más adelante. En la traducción castellana de la *Fenomenología,* W. Roces ha optado por utilizar «apetencia» para vertir «*Begierde*». (*N. del T.*)

2. *Phénoménologie,* I, p. 147 (*Fenomenología,* p. 108).
3. *Phénoménologie,* I, p. 146 (*Fenomenología,* p. 107).
4. *Phénoménologie,* I, p. 146 (*Fenomenología,* p. 108).
5. *Phénoménologie,* I, p. 146 (*Fenomenología,* p. 108).

ne una tautología inerte. El movimiento de la autoconsciencia, sin el cual ello no sería, exige esta alteridad, el mundo de la consciencia, que de esta manera es conservado para la autoconsciencia. Pero es conservado no como ser en sí, objeto que refleja pasivamente la consciencia, sino como objeto negativo, que debe ser negado a fin de que la autoconsciencia establezca en esta negación del ser otro su propia unidad consigo misma. Hay, pues, dos momentos que se deben distinguir. «En el primer momento la autoconsciencia está como consciencia y es mantenida para ella la extensión íntegra del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo es mantenida como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconsciencia consigo misma.» [6] Esto se expresa diciendo que el mundo sensible, el universo, sólo está ante sí como fenómeno, como manifestación *(Erscheinung)*. La verdad de este mundo ya no está en él, sino en mí; la verdad es el sí mismo de la autoconsciencia. Lo único que hace falta es establecer dicha unidad por medio del movimiento que niega el ser otro y reconstituye entonces la unidad del yo consigo mismo. El mundo ya no tiene subsistencia en sí mismo; sólo subsiste por referencia a la autoconsciencia, que es su verdad. La verdad del ser es el yo, pues el ser sólo es para el yo que se apodera de él y se pone así para él mismo. «Esta unidad debe convertirse en esencial para la autoconsciencia, es decir que la autoconsciencia es deseo en general.» [7] El deseo es el movimiento de la consciencia que no respeta el ser sino que lo niega, o sea, se apodera de él de forma concreta y lo hace suyo. El deseo supone el carácter fenoménico del mundo que sólo es un medio para el sí mismo. Entre la consciencia que percibe y la consciencia que desea hay una diferencia que se traduce en lenguaje metafísico, aunque esta metafísica sea inconsciente en una y en otra. Ya en el primer capítulo de la *Fenomenología* sobre la «certeza sensible» habíamos entrevisto esta diferencia. «Los animales no están excluidos de esta sabiduría sino que más bien se muestran profundamente iniciados en ella, pues no permanecen ante las cosas sensibles como si éstas fueran en sí. Al contrario: desesperan de esa realidad y, en la absoluta certeza de su nada, las cogen sin más y las consumen. Y toda la Naturaleza celebra, como los animales, los misterios revelados a todos, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.» [8]

El sentido del deseo. Así, pues, la autoconsciencia no es «la tautología sin movimiento del yo = yo», sino que se presenta como comprometida en un debate con el mundo. Este mundo es para ella lo que desaparece, lo que no tiene subsistencia; pero esa desaparición resulta necesaria para que ella se ponga. Por lo tanto, es *deseo* en el sentido más general del término. El objeto

6. *Phénoménologie*, I, p. 147 (*Fenomenología*, p. 108).
7. *Phénoménologie*, I, p. 147 (*Fenomenología*, p. 108).
8. *Phénoménologie*, I, pp. 90-91 (*Fenomenología*, p. 69).

intencional del deseo no es ya del mismo tipo que el objeto supuesto por la consciencia sensible y la estructura original de la consciencia es descrita aquí con precisión, aunque bajo una forma muy condensada. Hay que recordar que en sus primeros ensayos de filosofía del espíritu, particularmente en el *System der Sittlichkeit* de Jena, Hegel había construido una especie de antropología filosófica en la cual los objetos no eran captados tanto en su indepedencia como en su ser para la consciencia; eran los objetos del deseo, los materiales del trabajo, las expresiones de la consciencia. En ese mismo sentido las filosofías del espíritu de 1803-1804 y de 1805-1806 estudiaban el instrumento, el lenguaje, etc., esforzándose por describir y presentar en una dialéctica original el mundo humano en su conjunto y el mundo ambiente como mundo humano. Todas estas dialécticas deben ser presupuestas cuando se quiere entender la transición del hecho hacia el encuentro con las autoconsciencias, condición de la vida social y espiritual. El objeto individual del deseo, fruto que voy a recoger, no es un objeto puesto en su independencia; se puede decir también que, en tanto que objeto del deseo, es y no es: es, pero pronto no será; su verdad radica en ser consumido, negado, para que la consciencia coincida consigo misma a través de la negación de lo otro. De ahí el carácter ambiguo del objeto del deseo o, mejor todavía, la dualidad del término supuesto por el deseo. «En lo sucesivo, la consciencia, como autoconsciencia, tiene un doble objeto: uno inmediato, el objeto de la certeza sensible y de la percepción, que para ella está marcado, en cambio, por el carácter de lo negativo (es decir, que este objeto es sólo fenómeno, siendo su esencia la desaparición del mismo), y el segundo justamente ella misma, objeto que es la esencia verdadera y que, inicialmente, solo está presente en su oposición al primer objeto.» [9] Así, pues, el término del deseo no es el objeto sensible, como podría creerse superficialmente —no es más que un medio—, sino la unidad del yo consigo mismo. La autoconsciencia es deseo, pero lo que desea, sin saberlo todavía explícitamente, es ella misma, su propio deseo; y justamente por eso sólo podrá alcanzarse a sí misma encontrando otro deseo, otra autoconsciencia. La dialéctica teleológica de la *Fenomenología* explicita progresivamente todos los horizontes del deseo, que es la esencia de la autoconsciencia. El deseo conduce a los objetos del mundo y luego a un objeto más cercano ya a él mismo, *la vida;* finalmente, conduce a otra autoconsciencia. Tal es el deseo que se busca a sí mismo en lo otro, el deseo del reconocimiento del hombre por el hombre.

El deseo y la vida. Hemos traducido el término alemán que emplea Hegel *(Begierde)* por deseo y no por apetito. Ello se debe a que el deseo, efectivamente, tiene más extensión de lo que parece a primera vista; aunque inicialmente se confunde con el

9. *Phénoménologie,* I, p. 147 (*Fenomenología,* p. 108).

apetito sensible en tanto que conduce a diversos objetos concretos del mundo, lleva en sí un sentido infinitamente más amplio. La autoconsciencia se busca profundamente a sí misma en este deseo y se busca en lo otro. Por eso el deseo es en su esencia algo distinto de lo que parece ser inmediatamente. Ya hemos señalado que en cada estadio de la *Fenomenología* se constituye una cierta noción de la objetividad, una verdad propia de ese estadio. No se trata tanto de pensar objetos individuales como de determinar el carácter de una cierta forma de objetividad. En la fase de la certeza sensible o de la percepción no teníamos que vérnoslas con tal esto sensible particular o con tal objeto percibido, sino con el esto sensible general, con el objeto percibido en general. Por la misma razón, la objetividad se define de una forma original al nivel de la autoconsciencia. Lo que la autoconsciencia halla como su otro no podría ser ya el mero objeto sensible, sino un objeto que es reflexión en sí mismo. «Gracias a semejante reflexión en sí mismo el objeto ha pasado a ser vida.» Y Hegel añade: «Lo que la autoconsciencia distingue de sí considerándolo como ente tiene también, en tanto que es puesto como ente, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino incluso el de la reflexión en sí mismo. El objeto del deseo inmediato es algo vivo.» [10] En otros términos: el médium en que la autoconsciencia se prueba y se busca, lo que constituye su primera verdad y aparece como su otro, es la vida. El término correlativo de la autoconsciencia es la vida en el sentido en que la habíamos captado nosotros mismos como resultado de la dialéctica anterior. Al nivel de la autoconsciencia no hay verdad posible a no ser a partir de una verdad que se prueba y se manifiesta en el seno de la vida. Hay que insistir aún más sobre esta dualidad cuyo sentido filosófico habíamos apuntado ya, la dualidad de autoconsciencia y vida. La vida en general es realmente lo otro de la autoconsciencia. ¿Cuál es la significación concreta de esa oposición? Aquello que como autoconsciencia encuentro frente a mí *(Gegenstand)* es la vida y la vida es a la vez lo que es irremediablemente otro y lo mismo. Cuando en sus trabajos de juventud Hegel caracteriza la consciencia de Abraham, muestra cómo la reflexión rompe una unidad primera e inmediata: Abraham se separa de él mismo. Su vida, la vida en general, se le aparece como algo distinto de él mismo y, sin embargo, es lo que tiene más cerca de sí, lo más íntimo y lo más lejano.[11] Desear la vida, desear vivir (y todos los apetitos particulares parecen suponer ese término) no parece ser otra cosa que desear ser sí mismo. A pesar de lo cual esa vida que es yo mismo, y primeramente la vida biológica, es algo que se me escapa absolutamente; supuesta como otro, la vida es el elemento de sustancialidad con el

10. *Phénoménologie*, I, pp. 147-148 (*Fenomenología*, pp. 108-109).
11. *Cf. los Estudios teológicos de juventud*, Nohl, pp. 243 y ss. y pp. 371 y ss.

cual yo no puedo confundirme completamente en tanto que soy sujeto. Es la «sustancia universal indestructible, la esencia fluida igual a sí misma»,[12] pero la autoconsciencia como reflexión significa esta ruptura con la vida cuya tragedia será experimentada en su totalidad por la consciencia desgraciada. Justamente por ello ese texto abstracto de Hegel tiene un alcance tan concreto: «Pero esta unidad es también, como hemos visto, el acto de rechazarse uno mismo de sí mismo y el concepto se escribe dando origen a la oposición entre autoconsciencia y vida.» [13]

La autoconsciencia, la singularidad según la terminología de Hegel, se opone a la vida universal, pretende ser independiente de ella y quiere ponerse absolutamente para sí. Ello no obstante, tendrá que hacer la experiencia de la resistencia de su objeto. Así, pues, tan independiente es la consciencia como su objeto. «La autoconsciencia que es únicamente para sí misma y que de forma inmediata marca a su objeto con el carácter de lo negativo, o que es primero deseo, habrá de hacer más bien la experiencia de este objeto.» [14]

La alteridad en el deseo. ¿Cómo se presenta esa experiencia en cuyo transcurso descubro la independencia del objeto con respecto a mí mismo? Se puede decir que nace tanto de la reproducción incesante del deseo como del objeto. El deseo es negado y el objeto es satisfecho, pero entonces el deseo se reproduce y se presenta otro objeto para ser negado. Poco importa la particularidad de los objetos y de los deseos; la monotonía de su reproducción tiene una necesidad, revela a la consciencia que el objeto es necesario para que la autoconsciencia pueda negarlo. «Para que haya dicha supresión, este otro debe ser.» [15] Así, pues, hay un alteridad esencial del deseo en general. Esta alteridad sólo aparece como provisional para tal deseo particular, pero su carácter esencial resulta de la sucesión de deseos: «En realidad, la esencia del deseo es algo otro distinto de la autoconsciencia y por medio de esta experiencia, esta verdad se hace presente a la autoconsciencia.» [16]

Por consiguiente, en el curso de esta experiencia descubro que el deseo no se agota nunca y que su intención refleja mi conducta en una alteridad esencial. Sin embargo, la autoconsciencia es también absolutamente para sí y, por tanto, debe satisfacerse, pero sólo puede hacerlo si el propio objeto se le presenta como una autoconsciencia. En efecto, en ese caso y sólo en ese caso «el objeto es tanto yo como objeto». La alteridad cuya necesidad hemos descubierto es mantenida y al mismo tiempo el yo se encuentra a sí —lo que, desde luego, es la más profunda visión del deseo— y se encuentra como un ser. La vida no es más que

12. *Phénoménologie*, I, p. 154 (*Fenomenología*, p. 113).
13. *Phénoménologie*, I, p. 148 (*Fenomenología*, p. 109).
14. *Phénoménologie*, I, p. 148 (*Fenomenología*, p. 109).
15. *Phénoménologie*, I. 152 (*Fenomenología*, p. 112).
16. *Phénoménologie*, I, p. 153 (*Fenomenología*, p. 112).

el elemento de la sustancialidad, lo otro del yo; una autoconsciencia que se manifiesta a la vez extraña y la misma, donde el deseo reconoce otro deseo y conduce hasta él; entonces la autoconsciencia se alcanza a ella misma en ese desdoblamiento de sí misma. Ahí está ya el concepto del espíritu y por ello Hegel dice en este punto que el espíritu está presente para nosotros. «De esta manera el concepto del espíritu está ya presente para nosotros. Lo que más tarde va a llegar para la consciencia es la experiencia de lo que es el espíritu, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independiencia de su oposición, es decir, de las diversas autoconsciencias que son para sí, constituye su unidad: un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo.» [17]

El tránsito de la autoconsciencia que desea a la pluralidad de las autoconsciencias sugiere algunas observaciones: en primer lugar, sobre la significación de semejante deducción: resulta evidente que la palabra deducción no es demasiado correcta en este caso, ya que la dialéctica es teleológica, es decir, que explorando los horizontes del deseo, descubre el sentido de ese deseo y pone sus condiciones. La condición de la autoconsciencia es la existencia de otras autoconsciencias; el deseo no puede ponerse en el ser, alcanzar una verdad y no quedarse solamente en el estadio subjetivo de la certeza, sin que la vida se manifieste como otro deseo. El deseo debe conducir al deseo y hallarse como tal en el ser, debe encontrarse y ser encontrado, aparecerse como un otro y aparecer en un otro. De esta manera se pueden entender los tres momentos que Hegel distingue en el concepto de la autoconsciencia: «α) su primer objeto inmediato es el puro yo sin diferencia, β) pero esta inmediatez es ella misma absoluta mediación, es decir que es solamente como acto de suprimir el objeto independiente o es el deseo.» La satisfacción del deseo constituye el retorno al primer objeto inmediato, al yo, pero se trata de un retorno a la segunda potencia; no se trata ya de una certeza, sino de una verdad, el yo puesto en el ser de la vida y no presuponiéndose. Por ello, «γ) la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, el desdoblamiento de la autoconsciencia».[18] Con eso Hegel recoge la definición de espíritu que daba en su filosofía de Jena por oposición a la Naturaleza y a la vida. «En la Naturaleza el espíritu es espíritu en sí mismo, no conociéndose en tanto que espíritu como espíritu absoluto, reflexión absoluta sobre sí mismo que no es para sí mismo esta reflexión absoluta, que no es para sí mismo la unidad de un conocer duplicado que se encuentra a sí mismo.» [19] Es justamente esta unidad de un conocer doble que se encuentra a sí mismo lo que va a realizarse en el movimiento del reconocimiento de las autoconciencias. Nos parece que aquí es importante hacer otra observación, al

17. *Phénoménologie*, I, p. 154 (*Fenomenología*, p. 113).
18. *Phénoménologie*, I, p. 153 (*Fenomenología*, p. 112).
19. *Lógica y Metafísica de Jena*, ed. Lasson, t. XVIII, p. 193.

menos para caracterizar el espíritu de los pasos de Hegel: la dualidad de las autoconsciencias y su unidad en el elemento de la vida podrían presentarse como la dialéctica del amor. Ya se sabe la considerable importancia que Hegel concedía al amor en sus trabajos de juventud, de acuerdo con los románticos alemanes, con Schiller, por ejemplo. El amor es ese milagro por medio del cual lo que es dos se convierte en uno, sin que ello conduzca a la completa supresión de la dualidad. El amor es lo que supera las categorías de la objetividad y realiza efectivamente la esencia de la vida manteniendo la diferencia en la unión. Pero en la *Fenomenología* Hegel eligió otra vía: El amor no pone suficientemente de manifiesto el carácter trágico de la separación, le falta «la fuerza, la paciencia y el trabajo de lo negativo».[20] Por ello, el encuentro de las autoconsciencias se manifiesta en esta obra como la lucha de las autoconsciencias por hacerse reconocer. El deseo no es tanto deseo de amor como de reconocimiento viril de una consciencia que desea por otra consciencia que desea. Así, pues, el movimiento hacia el reconocimiento se manifestará en la oposición de las autoconsciencias; será necesario, en efecto, que cada una de las consciencias se muestre como debe ser, es decir, como elevada por encima de la vida que la condiciona y de la que todavía es prisionera.

El concepto del reconocimiento. Lo que la consciencia, como entendimiento, contemplaba fuera de ella con el nombre de juego de fuerzas y que no es más que la experiencia de la acción mutua de las causas, ha pasado ahora al seno de la consciencia. Cada fuerza, cada causa daba la impresión de obrar fuerza de ella y sufrir igualmente las solicitudes del exterior; pero el entedimiento descubría que cada fuerza contenía en sí misma lo que en apariencia era ajeno a ella. Tal era el caso de la mónada de Leibniz. Este proceso ha pasado ahora del en sí al para sí. Cada fuerza, cada autoconsciencia sabe ahora que lo exterior es interior a ella y que lo interior es exterior. Ya no es un entendimiento extraño quien piensa esta verdad sino la propia consciencia que por ella misma se desdobla y se opone a sí misma. «Lo que en el juego de las fuerzas era para nosotros es ahora para los propios extremos... En tanto que consciencia, cada extremo pasa a situarse en el exterior de sí mismo y, sin embargo, en su ser fuera de sí mismo es retenido al mismo tiempo en sí mismo, es para sí y su ser en el exterior de sí mismo es para él.»[21]

Esta dialéctica expresa lo que Hegel denomina «el concepto

20. *Phénoménologie*, I, p. 18.

21. *Phénoménologie*, I, p. 157 (*Fenomenología*, p. 114). La relación ontológica de las autoconsciencias nos parece igualmente bien indicada por este texto· «Cada extremo es en el otro el término medio con cuya ayuda entra en relación consigo mismo y se junta consigo; y cada uno es en sí mismo y en el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, es para sí solamente a través de esta mediación». En otros términos, yo soy para mi en tanto que para otro y precisamente porque el otro es para mí.

del mutuo reconocimiento de las autoconsciencias». Dicho concepto es primeramente para nosotros o en sí, expresa la infinitud realizándose al nivel de la autoconsciencia; pero luego es para la propia autoconsciencia que hace la experiencia del reconocimiento. Esta experiencia traduce el hecho de la emergencia de la autoconsciencia en el médium de la vida. Cada autoconsciencia es para sí y, en tanto que tal, niega toda alteridad; es deseo, pero deseo que se pone en su absolutez. Y sin embargo, es también para otro, en este caso para otra autoconsciencia; se presenta por lo tanto como «inmersa en el ser de la vida» y no es para la otra autoconsciencia lo que es para sí misma. Para ella misma es absoluta certeza de sí; para la otra es un objeto viviente, una cosa independiente en el médium del ser, un ser dado y, por consiguiente, es vista como «un fuera». Es justamente esta desigualdad lo que debe desaparecer, y desaparecer tanto de una lado como de otro, pues cada una de las autoconsciencias es una cosa viviente para la otra y una absoluta autocerteza para sí misma. Una y otra sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente como son para sí, manifestándose fuera como son dentro. Pero en esta manifestación de sí misma debe descubrir una manifestación igual en la otra. «Así, pues, el movimiento es únicamente movimiento de las dos autoconsciencias. Cada una ve hacer a la otra lo mismo que ella hace, cada una hace lo que exige de la otra y, por consiguiente, hace lo que hace en tanto que la otra también lo hace.» [22]

De aquí que la autoconsciencia sólo llegue a existir, en el sentido en que existir no es únicamente ser ahí a la manera de las cosas, mediante una «operación» que la pone en el ser como ella es para sí misma. Esta operación es esencialmente una operación en y por otra autoconsciencia. Sólo soy una autoconsciencia si me hago reconocer por otra autoconsciencia y si reconozco a la otra de la misma manera. Este reconocimiento mutuo en el sentido de que los individuos se reconocen reconociéndose recíprocamente crea el elemento de la vida espiritual, el médium en que el sujeto es en sí mismo objeto, encontrándose perfectamente en el otro sin que ello obligue a desaparecer una alteridad que es esencial a la autoconsciencia. En efecto, el concepto de la autoconsciencia es el «concepto de la infinitud realizándose en y por la consciencia», es decir, que expresa el movimiento por medio del cual cada término se convierte en infinito y, por tanto, pasa a ser otro permaneciendo el mismo. Esta dialéctica ya estaba presente en el desarrollo de la vida, pero su identidad era interior de tal manera que nunca se manifestaba. Es ahora la propia autoconsciencia la que se opone a ella misma en el ser y en esta oposición se reconoce, empero, como la misma. También en este punto hay que tener en cuenta la diferencia entre un ser

22. *Phénoménologie*, I, pp. 156-157 (*Fenomenología*, p. 114).

solamente viviente y una autoconsciencia. La autoconsciencia existe como potencia negativa; no es solamente una realidad positiva, un ser ahí que desaparece aplastado por aquello que le supera y queda al exterior —con lo que muere absolutamente—; es todavía, en el seno de esa realidad positiva, lo que se niega a sí mismo y se retiene en esa negación. Se trata concretamente de la misma existencia del hombre «que nunca es lo que es», que siempre se supera a sí mismo, que siempre está más allá de sí mismo, que tienen un porvenir y se niega a aceptar cualquier permanencia que no sea la permanencia de su deseo consciente de sí mismo como deseo. «La figura distinta que es sólo viviente suprime, naturalmente, su propia independencia en el proceso mismo de la vida pero con el cese de su diferencia ella misma deja de ser lo que es. En cambio, el objeto de la autoconsceincia es también independiente en esa negatividad de sí mismo y, de esta manera, es para sí mismo género, fluidez universal en la particularidad de su distinción propia. Tal objeto es una autoconsciencia viviente.»[23] Repitámoslo, puesto que ése es el sentido simple de toda esta dialéctica: el deseo humano sólo se encuentra cuando contempla otro deseo o, mejor dicho, cuando se abre a otro deseo y se convierte en deseo de ser reconocido y, por tanto, de reconocerse a sí mismo. Únicamente en esa relación de las autoconsciencias se actualiza la vocación del hombre, la de hallarse a sí mismo en el ser, hacerse ser. Pero no hay que olvidar que este ser no es el ser de la Naturaleza, es el ser del deseo, la inquietud del sí mismo, y que, por consiguiente, lo que debemos encontrar en el ser o actualizar en él es el modo de ser propio de la autoconsciencia. Hegel duda incluso de que el término ser sea conveniente para esta forma de existencia. «Presentarse a sí mismo como pura abstracción de la autoconsciencia consiste en mostrarse como pura negación de su manera de ser objetiva, o consiste en mostrar que no se está vinculado a ningún ser así determinado, ni tampoco a la singularidad universal del ser ahí en general, en mostrar que no se está vinculado a la vida.»[24] Afirmar que el espíritu es quiere decir que el espíritu es una cosa. «Si ordinariamente se afirma del espíritu que es, que tiene un ser, es una cosa, una efectividad singular, no por ello se opina que se le puede ver o cogerlo con la mano o golpearlo; pero, en cambio, se dice semejante cosa.»[25] Así, pues, la autoconsciencia es lo que es negándose a ser y, sin embargo, esa esencial negación debe aparecer en el ser, manifestarse de alguna manera. Tal será el sentido de la lucha por el mutuo reconocimiento.

Toda la dialéctica sobre la lucha de las autoconsciencias opuestas, sobre la denominación y la servidumbre, supone la concep-

23. *Phénoménologie*, I, p. 154 (*Fenomenología*, p. 112).
24. *Phénoménologie*, I, p. 159 (*Fenomenología*, pp. 115-116).
25. *Phénoménologie*, p. 284.

ción de dos términos, lo otro y el sí mismo. Lo otro es la vida universal, tal como la autoconsciencia la descubre en tanto que diferente de ella misma; es el elemento de la diferencia y de la sustancialidad de las diferencias, y el sí mismo que hace frente a esta positividad es la unidad reflejada y convertida en negatividad pura. Ahora el sí mismo se encuentra en lo otro; emerge como una figura viviente particular, como otro hombre para el hombre. Este desdoblamiento de la autoconsciencia es esencial al concepto de espíritu; pero no hay que borrar la duplicidad con el pretexto de captar la unidad. El elemento de la duplicidad, de la alteridad, es precisamente el ser ahí de la vida, lo otro de forma absoluta; y esto otro hemos visto que es esencial al deseo. Sin duda, lo otro es un sí mismo, de suerte que me veo a mí mismo en lo otro, lo cual tiene una doble significación: primero me pierdo a mí mismo puesto que me hallo como un otro —soy para otro y otro es para mí—, después pierdo lo otro pues no lo veo como esencia, sino que me veo a mí mismo en lo otro. Aquí hay un doble sentido continuado, según la expresión de Hegel. Lo otro aparece como lo mismo, como el sí mismo, y el sí mismo aparece igualmente como lo que es otro. Por la misma razón la negación de lo otro que corresponde al movimiento del deseo se convierte también en negación de sí mismo. Finalmente, el retorno completo al sí mismo con la pretensión de suprimir toda alteridad sólo conduciría en el fondo, como veremos en el estoicismo, a dejar al otro libre del sí mismo y, por lo tanto, volvería a llevar a la alteridad absoluta. El ser sería otro, pero no sería ya sí mismo. En esta dialéctica —bastante sencilla de captar en el sutil juego de reflejos que presenta— hay un punto esencial: la alteridad no desaparece. Puede decirse también que hay tres términos en presencia: dos autoconsciencias y el elemento de la alteridad, es decir, la vida como ser de la vida, el ser para otro que no es todavía ser para sí. Resulta cómodo distinguir esos tres términos, como veremos a propósito del amo y el esclavo, pues sólo hay amo y esclavo porque hay una vida animal, una existencia que sigue el modo de ser propiamente vital. ¿Qué sentido tendría el deseo, el trabajo, el placer si no existiera ese tercer término? Pero, en el fondo, si se mira desde más cerca, no hay más que dos términos, pues la dualidad del yo, el hecho de hablar de dos autoconsciencias, de un amo y de un esclavo, es resultado de ese momento de la Naturaleza, de la alteridad de la vida, y justamente porque está dado ese momento de la vida la autoconsciencia se opone a sí misma en ella misma; por consiguiente, tenemos razón al partir del sí mismo y de lo otro aunque hay que señalar que lo otro se manifiesta ahora como un sí mismo o, lo que viene a resultar igual, que la mediación es esencial a la *posición* del yo, aun cuando en general no sea percibida inicialmente por la consciencia comprometida en la experiencia. «En esta experiencia —dirá Hegel un

poco más adelante— la autoconsciencia aprende que la vida es tan esencial para ella como la pura autoconsciencia... En la autoconsciencia inmediata (aquella de la que partimos en la *Fenomenología*) el yo simple es el objeto absoluto, pero que para nosotros o en sí (para el filósofo que aprehende esta autoconsciencia inmediata siguiendo la génesis fenomenológica) es la absoluta mediación y tiene por momento esencial la independencia subsistente (la positividad del ser vital).» [26]

El combate por el reconocimiento. La lucha por la vida y la muerte. «La vida —dice Hegel— es la posición natural de la consciencia, la independencia *(Selbstandigkeit)* sin la absoluta negatividad»,[27] es decir, que la autoconsciencia, que emerge como una figura particular en el seno de la vida universal, sólo es en principio una *cosa* viviente; pero nosotros sabemos que la esencia de la autoconsciencia es el *ser para sí* en su pureza, la negación de toda alteridad. La autoconsciencia en su positividad es una cosa viva, pero está dirigida precisamente contra esa positividad y como tal debe manifestarse. Hemos visto ya que esta manifestación exige una pluralidad de autoconsciencia. En principio, la pluralidad está en el elemento vital de la diferencia. Cada autoconsciencia sólo ve en la otra una figura particular de la vida y, por consiguiente, no se conoce realmente en la otra; igualmente, para la otra es una cosa viva extraña. De esta forma «cada una tiene clara certeza de sí misma pero no de la otra».[28] Por ello, su certeza sigue siendo subjetiva, es decir, que no alcanza su verdad. Para que esta certeza se haga verdad es necesario que también la otra se presente como pura certeza de sí. Esos dos yo concretos que se enfrentan deben reconocerse uno a otro no solamente como cosas vivas; y este reconocimiento no debe ser inicialmente un reconocimiento formal sin más: «El individuo que no ha puesto en juego su vida puede ser reconocido como *persona;* pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como reconocimiento de una autoconsciencia independiente.» [29] Toda la vida espiritual descansa sobre esas experiencias, actualmente superadas por la historia humana pero que siguen siendo su base profunda. Los hombres no tienen, como los animales, el deseo único de perseverar en su ser, de ser ahí a la manera de las cosas, sino que tienen el deseo imperioso de hacerse reconocer como autoconsciencia, elevados por encima de la vida puramente animal, y esa pasión por hacerse reconocer exige a su vez el reconocimiento de la otra autoconsciencia. *La consciencia de la vida se eleva por encima de la vida* y el idealismo no es solamente una certeza, sino que también se prueba o, mejor dicho, se comprueba

26. *Phénoménologie*, I, p. 160 (*Fenomenología*, p. 117). Lo que está entre paréntisis es un añadido nuestro para comentar el texto hegeliano.
27. *Phénoménologie*, I, p. 160 (*Fenomenología*, p. 116).
28. *Phénoménologie*, I, p. 158 (*Fenomenología*, p. 115).
29. *Phénoménologie*, I, p. 159 (*Fenomenología*, p. 116).

en el riesgo de la vida animal. El que los hombres, según la expresión de Hobbes, sean «lobos para el hombre» no significa que, como las especies animales, luchen por su conservación o por la extensión de su poder. En tanto que hombres, son diferentes, unos más fuertes y otros más débiles, unos más ingeniosos y otros menos, pero esas diferencias son inesenciales, son solamente diferencias vitales. La vocación espiritual del hombre se manifiesta ya en esta lucha contra todos, pues esa lucha no es solamente una lucha por la vida, sino una lucha por ser reconocido, una lucha por probar a los otros y probarse a sí mismo que se es una autoconsciencia autónoma, cosa que sólo se puede probar a uno mismo si se lo prueba a los otros y se obtiene de ellos dicha prueba. La lucha contra el otro puede tener múltiples alternativas que serán evocadas por los hitoriadores; pero esas alternativas no constituyen los verdaderos motivos de un conflicto que esencialmente es un conflicto por el reconocimiento. El mundo humano empieza aquí: «Solamente arriesgando la vida se conserva la libertad, se prueba que la esencia de la autoconsciencia no es el ser, no es el modo inmediato en el cual en principio surge la autoconsciencia, no es su inmersión en la expansión de la vida; más bien lo que se pueba por medio de ese riesgo es que en la autoconsciencia nada hay presente que no sea para ella un momento que desaparece, lo que se prueba es que es solamente un puro ser para sí.»[30] La existencia del hombre, de ese ser que es continuamente deseo y deseo del deseo, se despega de esta manera del ser ahí vital. La vida humana aparece de tipo diferente y con ello se ponen las condiciones necesarias para una historia. El hombre se eleva por encima de la vida, sin embargo, es la condición positiva de su emergencia; es capaz de poner en juego su vida liberándose así de la única esclavitud posible, la de la vida.

En esta lucha por el reconocimiento no se trata de un momento particular de la historia o, más bien, de la prehistoria humana cuya fecha pudiera fijarse; se trata de una categoría de la vida histórica, de una condición de la experiencia humana que Hegel descubre por medio del estudio de las condiciones de desarrollo de la autoconsciencia. Así, pues, la autoconsciencia hace la experiencia de la lucha por el reconocimiento, pero la verdad de esta experiencia origina otra experiencia, la de las relaciones de desigualdad en el reconocimiento, la experiencia de la dominación y la servidumbre. En efecto, si la vida es la posición natural de la consciencia, la muerte también es su negación natural. Por ello, «la suprema prueba que constituye la muerte suprime precisamente la verdad que debía salir de ahí y suprime al mismo tiempo la certeza de sí mismo en general».[31] Si la autoconsciencia

30. *Phénoménologie*, I, p. 159 (*Fenomenología*, p. 116).
31. *Phénoménologie*, I, p. 160 (*Fenomenología*, p. 116).

aparece como pura negatividad y, por tanto, se manifiesta como negación de la vida, la positividad vital le es también esencial: al ofrecer su vida, el yo se pone como elevado por encima de la vida, pero al mismo tiempo desaparece de la escena; la muerte aparece solamente como hecho natural y no como negación espiritual. Se necesita, por lo tanto, otra experiencia en la cual la negación sea negación espiritual, es decir una *aufhebung* que conserva al tiempo que niega. Esta experiencia se presentará en el trabajo del esclavo y en el largo camino de su liberación.

Al arriesgar la vida, la consciencia experimenta que la vida es para ella tan esencial como la pura autoconsciencia. Por ello los dos momentos, en un principio inmediatamente unidos, se separan; una de las autoconciencias se eleva por encima de la vida animal: en tanto que capaz de afrontar la muerte, al no tener miedo a perder la subsistencia vital, dicha consciencia pone como su esencia el ser para sí abstracto. Parece escapar a la esclavitud de la vida; es la consciencia noble, la del amo, que es reconocido efectivamente. La otra autoconsciencia prefiere la vida a la autoconsciencia y, por tanto, elige la esclavitud: preservada por el amo, esta consciencia es conservada como se conserva una cosa, reconoce al amo y no es reconocida por él. Los dos momentos, el del sí mismo y el de lo otro, aparecen aquí disociados. El sí mismo es el amo, que niega la vida en su positividad, el otro es el esclavo, que sigue siendo una consciencia pero sólo la consciencia de la vida como positividad, una consciencia en el elemento del ser o en la forma de la coseidad. Con ello encontramos una nueva categoría de la vida histórica, la del amo y el esclavo, que desempeña un papel tan importante como la precedente y constituye la esencia de múltiples formas históricas. Pero, en cambio, sólo constituye una experiencia particular en el desarrollo de la autoconsciencia. Así como la oposición de los hombres conduce a la dominación y a la esclavitud, así también la dominación y la esclavitud conducen a la liberación del esclavo por medio de una inversión dialéctica. En la historia, el verdadero señorío pertenece al esclavo trabajador y no al noble que no ha hecho más que poner en juego su vida descartando la mediación del ser ahí vital. El amo expresa la tautología del yo = yo, la autoconsciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconsciencia y no percibida por el amo. Es justamente efectuando de forma consciente esa mediación como se liberará el esclavo.

En esta nueva experiencia, el elemento vital, el médium de la vida, se ha convertido en una autoconsciencia original, en una figura particular, la del esclavo, y enfrente se pone la autoconsciencia inmediata, la del amo. Mientras que en la experiencia anterior el elemento de la vida no era más que la forma de la emergencia de las autoconsciencias diferenciadas, ahora está integrado en un tipo de autoconsciencia. Los dos momentos de la autoconsciencia, el sí mismo y la vida, se enfrentan ahora como dos figuras origi-

nales de la consciencia. Así ocurrirá en toda la *Fenomenología*. De la misma manera que el amo y el esclavo* se oponen como dos figuras de la consciencia, así también se opondrán la consciencia noble y la consciencia vil, la consciencia pecadora y la consciencia juzgante, hasta que, finalmente, los dos momentos esenciales de toda dialéctica se distinguen y se unifican como consciencia universal y consciencia singular.

*Dominación y servidumbre.*** Se ha hecho con frecuencia la exposición de la dialéctica de la dominación y la servidumbre. Quizá es la parte más célebre de la *Fenomenología*, tanto por la belleza plástica de su desarrollo como por la influencia que ha podido ejercer en la filosofía social y política de los sucesores de Hegel, y particularmente sobre Marx. En esencia, consiste en mostrar que el amo se revela en su verdad como esclavo del esclavo y el esclavo como amo del amo. Así queda superada la desigualdad presente en esta forma unilateral de reconocimiento, restableciéndose la igualdad. La autoconsciencia es reconocida, legitimada tanto en sí —en el elemento de la vida— como para sí; se convierte en la consciencia de la libertad estoica. Es notable que Hegel se interese aquí solamente por el desarrollo particular de la autoconsciencia; será en la parte que la *Fenomenología* consagra al espíritu donde mostrará las consecuencias sociales de este reconocimiento. El mundo jurídico de las personas, el mundo del derecho romano, corresponderá al estoicismo. Pero esa prolongación de la dialéctica no nos concierne por el momento. Lo que tenemos que tomar en consideración es únicamente la educación de la autoconsciencia en la servidumbre y la verdad de esta educación en el estoicismo. La dialéctica hegeliana se inspira en todos los moralistas antiguos, pero también en Rousseau se encuentra la utilización de la categoría de dominación y servidumbre. Señalemos, finalmente, que esta categoría histórica desempeña un papel esencial no sólo en las relaciones de pueblo a pueblo, sino que sirve también para traducir una cierta concepción de las relaciones entre Dios y el hombre. En los *trabajos de juventud* y a pro-

* «Amo» y «esclavo» traducen aquí, respectivamente, los términos franceses «*maître*» y «*esclave*». El lector conocedor de la *Fenomenología* o, al menos, de esta parte de la misma, que suele ser la más comentada, sabe que habitualmente para designar la dialéctica que aquí se trata se emplean los términos castellanos «señor» y «siervo» (*cf.*, por ejemplo, la traducción de la *Fenomenología* por W. Roces, sobre todo pág. 117 y ss., o la interesante interpretación de M. Valls en *Del Yo al Nosotros*, Estela, Barcelona, 1971; «Señor» y «siervo», son también los términos empleados por M. Sacristán para verter las páginas dedicadas por G. Lukács a este tema: G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, 1963). Hemos preferido, sin embargo, la traducción «amo» y «esclavo» porque nos parece que ella refleja mejor la pareja de términos empleados por J. Hyppolite. (*N. del T.*)

** «Dominación» traduce el francés «*Domination*» y «servidumbre» el francés «*servitude*». Hemos reservado los términos castellanos «esclavitud» y «señorío» para los correspondientes términos franceses «*esclavage*» y «*maîtrise*». Es necesario señalar, no obstante, que la diferencia entre «*servitude*» y «*esclavage*» no siempre es clara en el texto de Hyppolite. (*N. del T.*)

pósito del pueblo judío y de la esclavitud del hombre bajo la ley, a propósito incluso del kantismo, Hegel utilizó dicha categoría. En el *Sytem der Sittlichkeit* trató sobre ella de una forma especial, pero fue en la *Realphilosophie* de Jena donde elaboró la precisa dialéctica desarrollada en la *Fenomenología*.[32]

La relación entre amo y esclavo resulta de la lucha por el reconocimiento. Consideremos primero el amo: el amo no es solamente el concepto de la consciencia para sí, sino su realización efectiva, es decir, que es reconocido por lo que es: «Se trata, por tanto, de una consciencia que es para sí, que es ahora en relación consigo misma por la mediación de *otra* consciencia, de una consciencia a cuya esencia corresponde ser sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general.» [33] Este texto incluye ya la contradicción presente en el estado de dominación. El amo sólo es amo porque es reconocido por el esclavo, su autonomía se debe a la mediación de otra autoconsciencia, la del esclavo. Por consiguiente, su independencia es muy relativa; más aún: al relacionarse con el esclavo que le reconoce, el amo se relaciona también, por intermedio de aquél, con el ser de la vida, con la coseidad. El amo se relaciona mediatamente con el esclavo y mediatamente con la cosa. Nuestro deber es considerar esta mediación que constituye la dominación. El amo se relaciona con el esclavo por intermedio de la vida (del ser independiente). En efecto, el esclavo no es propiamente esclavo del amo, sino de la vida; es esclavo justamente porque ha retrocedido ante la muerte, ha preferido la esclavitud a la libertad en la muerte y, por consiguiente, no es tanto esclavo del amo como de la vida: «Tal es su cadena de la que no puede desembarazarse en el combate y, justamente por ello, se mostró como ser dependiente que tiene su independencia en la coseidad.» [34] El ser del esclavo es la vida y, por tanto, no es autónomo sino que su independencia está en el exterior de él mismo, en la vida y no en la autoconsciencia. El amo, en cambio, ha manifestado su elevación por encima de este ser, ha considerado la vida como un fenómeno, un dato negativo y, justamente, es amo del esclavo a través de la coseidad. También el amo se relaciona con la cosa por medio del esclavo, puede gozar las cosas, negarlas completamente y de esta manera afirmarse a sí mismo completamente; la independencia del ser de la vida, la resistencia del mundo ante el deseo, no existen para él. Por el contrario, el esclavo sólo conoce la resistencia del ser ante el

32. En los *Estudios teológicos de juventud*, Hegel enfoca las relaciones entre Dios y el hombre en ciertos pueblos como relaciones entre amo y esclavo. Finalmente, habla de una esclavitud del hombre bajo la ley, tanto en el legalismo judío como en el moralismo kantiano. Lo *universal* y lo *particular* están, sin conciliación posible, en estas concepciones. La observación es importante para comprender el tránsito de la concreta relación amo-esclavo a la consciencia desgraciada, que opone en la consciencia lo universal y lo particular.

33. *Phénoménologie*, I, p. 161 (*Fenomenología*, p. 117).

34. *Phénoménologie*, I, p. 162 (*Fenomenología*, pp. 117-118.

deseo, y justamente por ello no puede llegar a la negación completa de este mundo; su deseo conoce la resistencia de lo real, no hace más que elaborar las cosas, trabajarlas. Los trabajos serviles son para el esclavo que de esta manera dispone el mundo para que el amo pueda negarlo pura y simplemente, es decir, gozar de él. El amo consume la esencia del mundo, el esclavo la elabora. Para el amo lo que vale es la negación que le da la certeza inmediata de sí, para el esclavo lo que vale será la producción, es decir, la transformación del mundo, que es un «goce retardado».[35] Pero la certeza de sí que el amo tiene en su dominación, en su goce, está mediatizada en realidad por el ser de la vida o por el esclavo. El lado de la mediación se ha realizado en otra consciencia y, como hemos visto, no es menos esencial a la autoconsciencia. Por otra parte, el reconocimiento es unilateral y parcial. Lo que el amo hace en el esclavo, el esclavo lo hace en sí mismo, se reconoce como esclavo; finalmente, su operación es la del amo, no tiene sentido por sí misma sino que depende de la esencial operación del amo. Sin embargo, lo que el esclavo hace en sí mismo no lo hace en el amo y lo que el amo hace en el esclavo no lo hace en sí mismo. Así, pues, la verdad de la consciencia del amo es la consciencia inesencial, la consciencia del esclavo. Pero esta consciencia, ¿cómo puede ser la verdad de la autoconsciencia siendo extraña a sí misma, si tiene su ser fuera de sí misma? A pesar de ello justamente es la consciencia servil la que en desarrollo, en su mediación consciente, realiza la independencia de verdad. Y la realiza en tres momentos: el del temor, el del servicio y el del trabajo.[36]

La consciencia servil. En un principio el esclavo aparece como si propiamente tuviera su ser fuera de su consciencia; está prisionero de la vida, inmerso en la existencia animal; su sustancia no es el ser para sí, sino el ser de la vida que siempre es para una autoconsciencia el ser otro. Ello no obstante, el desarrollo de la noción de servidumbre va a mostrarnos que en realidad la consciencia esclava realiza la síntesis del ser en sí y del ser para sí; lleva a término la mediación que está implicada en el concepto de la autoconsciencia.[37]

En primer lugar el esclavo contempla al amo fuera de él como su esencia —su ideal—, ya que él mismo, en tanto que se reconoce como esclavo, se humilla. El amo es la autoconsciencia que no es él mismo y la liberación es presentada como una figura fuera de él. La humillación del hombre o el reconocimiento de su depen-

35. *Phénoménologie*, I, p. 165 (*Fenomenología*, p. 120).

36. Hegel apenas caracteriza el estado de dominación. Si el amo existiera realmente, sería Dios. De hecho, el amo se cree para sí *inmediatamente*, pero la *mediación*, que es esencial al movimiento de la autoconsciencia, está fuera de él, corresponde al esclavo.

37. El camino del señorío es un callejón sin salida en la experiencia humana; en cambio, el camino de la servidumbre es el verdadero camino de la liberación humana.

dencia y la posición fuera de él de un ideal de libertad que no encuentra en sí mismo, constituye precisamente una dialéctica que volveremos a encontrar en el seno de la consciencia desgraciada cuando el hombre se oponga en tanto que consciencia de la nada y de la vanidad de su vida a la consciencia divina. Así, pues, en el lenguaje hegeliano, el amo aparece al esclavo como la *verdad*, pero se trata de una verdad que es exterior a él. Esta verdad, empero, está también en él mismo, pues el esclavo ha conocido el miedo; tuvo miedo de la muerte, del amo absoluto, y todo lo que en él había de estable vaciló. Todos los momentos naturales a los cuales se adhería como consciencia inmersa en la existencia animal han quedado disueltos en esta angustia fundamental. «Esta consciencia ha experimentado la angustia, no con respecto a tal o cual cosa ni durante tal o cual instante, sino que ha experimentado la angustia con respecto a la integridad de su esencia, puesto que la consciencia ha tenido miedo de la muerte, del amo absoluto.» [38] El amo no temió la muerte y se elevó inmediatamente por encima de todas las vicisitudes de la existencia; el esclavo ha temblado, ha percibido en esta angustia primordial su esencia como un todo. *El todo de la vida* se ha presentado ante él y todas las particularidades del ser ahí han sido disueltas en esta esencia. Por eso la consciencia del esclavo se ha desarrollado como puro ser para sí: «Tal movimiento puro y universal, semejante fluidificación absoluta de toda subsistencia, es justamente la esencia simple de la autoconsciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí que está, por lo tanto, en esta misma consciencia.» [39] La consciencia humana sólo puede formarse por medio de la angustia que lleva al *todo* de su ser. Entonces desaparecen las vinculaciones particulares, la dispersión de la vida en formas más o menos estables y en este temor el hombre toma consciencia de la totalidad de su ser, una totalidad que nunca está dada como tal en la vida orgánica. «En la vida pura, en la vida que no es espíritu, la nada no existe como tal.» Además la consciencia del esclavo no es solamente esa disolución en sí misma de toda subsistencia, sino que es también progresiva eliminación de toda adherencia a un determinado ser ahí, porque en el servicio —en el servicio particular al amo— la consciencia se disciplina y se libera del ser ahí natural.

El temor y el servicio no serían suficientes para elevar la autoconsciencia del esclavo a la verdadera independencia; es el trabajo el que transforma la servidumbre en señorío. El amo conseguía satisfacer completamente su deseo; en el goce llegaba a la completa negación de la cosa. Pero, en cambio, el esclavo choca con la independencia del ser. Sólo podía transformar el mundo y hacerle así adecuado al deseo humano. Y, sin embargo, precisamente en esta operación que parece inesencial, el esclavo se

38. *Phénoménologie*, I, p. 164 (*Fenomenología*, p. 119).
39. *Phénoménologie*, I, p. 164 (*Fenomenología*, p. 119).

hace capaz de dar a su ser para sí la subsistencia y la permanencia del ser en sí; formando las cosas, el esclavo no sólo se forma a sí mismo sino que también imprime al ser esta forma que es la de la autoconsciencia y, con ello, se encuentra a sí mismo en su obra. El goce del amo sólo conducía a un estado caracterizado por su desaparición. El trabajo del esclavo conduce a la contemplación del ser independiente como contemplación de él mismo. «Este ser para sí en el trabajo se exterioriza él mismo y pasa al elemento de la permanencia; la consciencia trabajadora llega así a la intuición del ser independiente como intuición de sí misma.»[40] Por consiguiente, el trabajo del esclavo constituye la auténtica realización del ser para sí en el ser en sí. La coseidad ante la que temblaba el esclavo es eliminada y lo que aparece en el elemento de la coseidad es el puro ser para sí de la consciencia. El ser en sí, el ser de la vida, no está ya separado del ser para sí de la consciencia, sino que por medio de trabajo la autoconsciencia se eleva hasta la intuición de ella misma en el ser. La verdad de esta intuición de sí en el ser en sí es justamente el pensamiento estoico quien va a manifestárnosla. En cualquier caso, para que semejante liberación tenga lugar deben estar presentes todos los elementos que hemos distinguido: el temor primordial, el servicio y el trabajo. Sin el temor primordial, el trabajo no imprime a las cosas la verdadera forma de la consciencia, el yo sigue inmerso en el ser determinado y su sentido propio no es todavía más que un sentido vano, obstinación y no libertad. «Mientras que no se ha estremecido todo el contenido de la consciencia natural, dicha consciencia sigue perteneciendo en sí al ser determinado; entonces el sentido propio es simplemente obstinación, una libertad que permanece aun en el seno de la servidumbre. En este caso, del mismo modo que la forma no puede convertirse en su esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino que es solamente una habilidad particular que domina algo singular, pero que no domina la potencia universal y la esencia objetiva en su totalidad.»[41]

Esta potencia universal —la esencia objetiva, el ser de la vida— es dominada ahora por la consciencia que no se contenta con negarla, sino que coincide en ella consigo misma, dándose el *espectáculo* de sí misma. De esta manera la autoconsciencia ha pasado a ser autoconsciencia en el ser universal; se ha convertido en *el pensamiento*. Pero este pensamiento, un primer esbozo del cual era el trabajo, es todavía un pensamiento abstracto. La libertad del estoico no será más que un libertad ideal, no será la libertad efectiva y viva. Todavía son necesarios muchos otros desarrollos para que la autoconsciencia se realice completamente.

40. *Phénoménologie*, I, p. 165 (*Fenomenología*, p. 120).
41. *Phénoménologie*, I, p. 166 (*Fenomenología*, p. 121).

II. La libertad de la autoconsciencia estoicismo y escepticismo

El estoicismo. En la fase precedente, la autoconsciencia salía inmediatamente de la vida cuya primera reflexión constituía. Con su forma abstracta está autoconsciencia no llegaba más que a un puro estado evanescente, la abstracción del yo = yo, que excluye toda alteridad, expresándose concretamente en el puro goce. El goce era sólo la negación del ser de la vida y por eso no llegaba a actualizarse en una forma subsistente o a darse un ser estable. Al enfrentarse en el juego del reconocimiento, las autoconsciencias vivas empezaban a emerger del médium de la vida; pero aunque la consciencia del amo se ponía, gracias a su valentía, por encima de la vida, era solamente la consciencia del esclavo la que se mostraba capaz de dominar este ser objetivo, la sustancia del ser, y de transponer el yo de la autoconsciencia en el elemento de este ser en sí. La autoconsciencia experimentada por la angustia, disciplinada por el servicio, se convertía en la *forma* que encontraba en el ser en sí su *materia,* inscribiéndose en ella. Entonces ser en sí y ser para sí dejan de ser separados. La autoconsciencia no sólo gana la independencia vital, sino también la libertad, que pertenece al pensamiento. Es el concepto de libertad que se presenta en el estoicismo y se desarrolla en el escepticismo.

El estoicismo, el pensamiento. Lo que Hegel llama aquí pensamiento y que permite hablar de la libertad de la autoconsciencia se manifiesta como la verdad de todo el movimiento precedente. Es decir que el esfuerzo del pensamiento o el trabajo del concepto aparecen como la forma superior del trabajo que ha modelado el mundo y ha impuesto al ser la pura forma del yo. Así, pues, lo que va a permitir definir la libertad es el yo encontrándose de nuevo en el ser, y encontrándose en él como consciencia. Esta libertad, que surge en la historia del mundo, halló su figura original en el estoicismo. El estoicismo no es solamente una figura particular, es el nombre de una filosofía universal y que forma parte de toda educación de la autoconsciencia. Para ser una autoconsciencia libre hay que ser estoico en uno u otro momento de la vida. Naturalmente, en el país de Montaigne o de Descartes no queda más remedio que reconocer la importancia de esta descripción hegeliana. Por lo demás, los pasajes de Hegel que vamos a comentar podrían compararse, *mutatis mutandis,* a la célebre conversación de Pascal con M. de Sacy.[1]

1. Esta comparación se debe a J. WAHL, *Le malheur de la conscience en la philosophie de Hegel*, ed. Rieder, p. 165. El propio Hegel cita a Pascal (*S. W.*, ed. Lasson, I, p. 345).

Ahora la autoconsciencia ya no es una autoconsciencia *viviente*, sino una autoconsciencia *pensante*. La etapa aquí alcanzada en el desarrollo de la autoconsciencia es el pensamiento. ¿Qué debemos entender por pensamiento y cómo se opera el tránsito de la fase precedente a la fase actual? Consideremos la consciencia del esclavo que se nos ha aparecido como la verdad de la consciencia del amo. Para ella, el ser para sí es la esencia, contempla la consciencia del amo como su ideal, pero ella misma se encuentra repelida, rechazada a su propio seno. Por otra parte, gracias a su propio trabajo, la consciencia del esclavo se transforma en objeto en el elemento del ser. La forma de la autoconsciencia «como forma de la cosa formada, aparece en el ser de las cosas».[2] Lo que el esclavo no sabe todavía es que dicha forma es la consciencia misma, ya que los dos momentos, el de la consciencia del amo que contempla como si estuviese fuera de él y el de la forma que imprime en las cosas, están para él separados, mientras que para nosotros no es así. Lo que se nos manifiesta a nosotros que filosofamos sobre el desarrollo de la consciencia es la emergencia de la forma universal de la autoconsciencia que se desvela progresivamente en el trabajo del hombre. De ahora en adelante la autoconsciencia no estará separada del ser en sí: «El lado del ser en sí o de la coseidad, que recibía la forma en el trabajo, no es una sustancia diferente de la consciencia en absoluto.» [3] En este punto hay que pensar en la elaboración de la noción de forma a través de toda la filosofía clásica. En Aristóteles la forma se opone a la materia como la estatua al bronce. Pero la noción de forma a la que llegamos es universal; no es ya una forma particular que se imprime en una materia dada, sino la forma del pensamiento en general, el puro yo. Parece que Hegel nos conduzca aquí desde el concepto aristotélico de la forma al concepto moderno —kantiano o fichtiano— de la misma.

Así, pues, ahora la autoconsciencia es autoconsciencia pensante en la medida en que es capaz de hacerse objeto de sí misma sin perderse ni desaparecer por ello. Pensar es realizar la unidad del ser en sí y del ser para sí, del ser y de la consciencia, «pues pensar no quiere decir ser objeto en sí mismo como yo abstracto, sino como yo que al mismo tiempo tiene el valor del ser en sí, o comportarse con respecto a la esencia objetiva de tal suerte que ella tenga el valor del ser para sí de la consciencia para la cual es».[4] Las dos partes de ese texto son esenciales; de una parte, el yo debe darse una susbsistencia, hacerse verdaderamente objeto de sí mismo; de otra parte, debe mostrar que el ser de la vida no vale para él como un otro absolutamente, sino que es él mismo. Precisamente, pensar no es representarse o imaginar, lo cual supone siempre que el yo está en un elemento extraño y exige sola-

2. *Phénoménologie*, I, p. 167 (*Fenomenología*, p. 121).
3. *Phénoménologie*, I, p. 167 (*Fenomenología*, p. 122).
4. *Phénoménologie*, I, p. 168 (*Fenomenología*, p. 122).

mente que el yo «pueda acompañar todas mis representaciones», pensar es concebir. Ahora bien, el concepto es al mismo tiempo un ser en sí distinto y mi puro ser para mí.[5] En la concepción sólo voy en apariencia más allá de mí mismo. Tan pronto como se hace la distinción queda disuelta. Es el yo quien se encuentra a él mismo en el ser y quien, por consiguiente, queda junto a sí mismo en esta alteridad. Pero este pensamiento significa al mismo tiempo la libertad de la autoconsciencia; la autoconsciencia pensante es la autoconsciencia libre. Y la libertad se define a través de esta noción de pensamiento. Pensamiento y voluntad se identifican en la medida en que no se confunde la voluntad con la obstinación, una libertad que permanece todavía en el seno de la servidumbre. Ser libre no es ser amo o esclavo, hallarse situado en tal o cual situación en el seno de la vida, sino comportarse como ser pensante independientemente de las circunstancias. En su forma superior el pensamiento es voluntad puesto que es posición de sí por sí mismo y la voluntad es pensamiento porque es saber de sí en su objeto. Justamente esta identidad del pensamiento y de la voluntad es lo que representa la libertad estoica.

La definición de pensamiento a que acabamos de llegar ¿nos conduce al término de la *Fenomenología* o solamente a una etapa particular, todavía imperfecta, en el camino de la experiencia? El ideal aquí propuesto, el volverse a encontrar a sí mismo en el ser, la posibilidad que el yo tiene de no salir de sí mismo fijándose en el elemento de la exterioridad, resultan ser, desde luego, las características propias del idealismo hegeliano; sin embargo, la etapa no es aquí más que una etapa en el sentido estricto del término, pues la unidad realizada es todavía una unidad *inmediata*. «Esta figura es consciencia pensante en general o su objeto es unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí.»[6] El concepto no es aquí todavía la penetración del pensamiento en la variedad y la plenitud del ser. Por lo tanto, esta penetración es solamente *postulada* y a ello se debe el que Hegel haga en este punto al estoicismo el reproche que tan a menudo dirigió al kantismo durante el período de juventud.

Tras haber visto cómo se presenta para nosotros esta fase del desarrollo de la autoconsciencia nos queda seguir la experiencia tal como la ve la consciencia para poner de manifiesto sus insuficiencias. Esta experiencia es, naturalmente, la del estoicismo que «como forma universal del espíritu del mundo» sólo podía surgir «en un tiempo de temor y esclavitud universal que era a la vez el

5. *Phénoménologie*, I, p. 168. Definición de la concepción como acto del pensamiento: «Pero el concepto es inmediatamente, para mí, concepto mío. En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro sino que permanezco absolutamente junto a mí mismo y el objeto, que para mí es la esencia, es, en una unidad indivisa, mi ser para mí; mi movimiento en los conceptos es un movimiento en mí mismo» (*ibid.* p. 168). (*Fenomenología*, p. 122).
6. *Phénoménologie*, I, p. 168 (*Fenomenología*, p. 122).

momento de una cultura universal, que había elevado la formación y la cultura hasta la altura del pensamiento».[7] En el desarrollo mismo del espíritu, esta forma del espíritu del mundo se presentará con una significación más concreta. Tras la desaparición de la feliz ciudad en la cual Naturaleza y espíritu estaban fundidos armoniosamente de suerte que las diferencias naturales tenían una significación espiritual y que toda significación espiritual hallaba un momento de la Naturaleza para expresarlo —así, por ejemplo, la ley divina en la mujer, Antígona, y la ley humana en el hombre, Creonte—, surgió el imperialismo y encontró su más completa realización en el Imperio romano. El yo no está ya vinculado a una naturaleza particular, se pone en su soberbia, como *persona*, y el derecho romano corresponde en ciertos aspectos a la filosofía estoica. En realidad, sin embargo, esta libertad del yo es una libertad como pensamiento, una libertad que deja la existencia de un lado y se pone al otro, de manera que la verdad de ese mundo de personas abstractas será semejante a lo que es para la autoconsciencia la confusión escéptica y sólo va a conducir a una consciencia desgraciada en el terreno social y ético.[8]

La libertad del estoicismo. Efectivamente, la libertad del estoicismo se define por la negación de las relaciones anteriores. Las diferencias de la vida que anteriormente se presentaban con una cierta subsistencia pierden todo su sentido. El pensamiento que únicamente trata de mantenerse a sí mismo no tiene delante ninguna situación concreta. Lo que ahora cuenta ya no es la posición del amo o la del esclavo; la meta no es ya el objeto de un deseo o de un trabajo puesto en una consciencia o por medio de una consciencia ajena, sino solamente la igualdad del pensamiento consigo mismo. «La libertad de la autoconsciencia es indiferente con respecto al ser ahí natural»,[9] pero justamente por eso también sigue siendo una libertad abstracta y no una libertad viva, una libertad como pensamiento y no una libertad efectiva. El estoico, que quiere vivir en conformidad con la Naturaleza, lo único común a todas sus tendencias que encuentra es esta disposición a vivir en conformidad con la Naturaleza. Importa poco lo que haga y la situación concreta en que se halla ubicado; lo que cuenta es la forma como se comporta o, mejor dicho, la relación que establece entre esa situación y él mismo; lo esencial es conservar su libertad «tanto en el trono como bajo las cadenas, en el seno de toda dependencia en cuanto a su ser ahí singular». El hombre realmente libre se eleva por encima de todas las contingencias y de todas las determinaciones de la vida. El arte de la moral no es comparable al arte del piloto («no es una técnica que

7. *Phénoménologie*, I, pp. 169-170 (*Fenomenología*, p. 123).
8. Hegel repite todo este movimiento dialéctico a propósito del desarrollo del espíritu (*Phénoménologie*, II, pp. 44 y ss.). *Cf.* igualmente nuestro capítulo sobre «La primera forma del sí mismo espiritual», V parte, cap. II.
9. *Phénoménologie*, I, p. 170 (*Fenomenología*, 123).

se propone un fin particular»), sino más bien al arte del danzarín. Es una manera de estar a la altura de cualquier situación, sea la que fuere, y de preservarse en su libertad. Pero entonces, según la terminología de Hegel, la reflexión está duplicada. La pura forma se separa nuevamente de las cosas pues la esencia de una libertad tal es solamente el pensamiento en general, «la forma como tal que, desembarazada de la independencia de las cosas, ha vuelto a sí misma».[10] Por su parte, las cosas se manifiestan como opuestas al pensamiento, y esta oposición se actualiza en las determinaciones subsistentes, que son ajenas al puro pensamiento. Lo que se opone y alimenta aquí toda la argumentación escéptica es el contenido *particular* del concepto y su forma *universal*, que están yuxtapuestos y no fundidos. Forma y contenido se separan. El contenido del concepto da la impresión de estar preso en el pensamiento, pero esta influencia sigue siendo superficial; en realidad, la forma en su universalidad se opone al contenido en su determinación particular, y esta reflexión, que es el resultado del estoicismo, constituye la base de toda liberación escéptica. En efecto, el estoicismo se limita a afirmar la coherencia del pensamiento en todos los diversos contenidos de la experiencia. La autoconsciencia libre se eleva así por encima de la confusión de la vida y conserva para sí la impasibilidad sin vida que tanto se ha admirado en el sabio estoico; pero las determinaciones siguen siendo lo que son, el pensamiento se extiende allí y se afirma él mismo; las determinaciones son, y su ser particular, arbitrariamente elevado a la altura de la universalidad del pensamiento, se conserva en su particularidad. El dogmatismo se muestra en este pensamiento que, de esta manera, erige arbitrariamente en dogma tal o cual determinación. En dicho estadio el pensamiento puro no tiene en él su propio contenido. «El estoicismo caía en la perplejidad cuando se le interrogaba, según la expresión de entonces, sobre el criterio de la verdad en general, es decir, hablando con propiedad, sobre el contenido del pensamiento mismo. Ante la pregunta qué cosa es buena y verdadera, daba por respuesta, una vez más, el pensamiento mismo sin contenido: lo verdadero y lo bueno debe consistir en la racionalidad. Pero esta igualdad del pensamiento consigo mismo no es más que la forma pura en la cual nada se determina; de este modo, las expresiones universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en las cuales necesariamente el estoicismo tiene que detenerse, no cabe duda de que son edificantes en general; pero como, en realidad, no pueden conducir a ningua ampliación del contenido, no tardan en originar el hastío.»[11]

Así, pues, aquí el pensamiento libre sigue siendo formal; formal en el sentido de que habiendo derivado de todas las diferencias

10. *Phénoménologie*. I, p. 170 (*Fenomenología*, p. 123).
11. *Phénoménologie*, I, p. 171 (*Fenomenología*, p. 124).

vitales la esencia del puro pensamiento, es capaz de superar todas las diferencias y encontrar en ellas la esencialidad del pensamiento; pero entonces la forma afecta superficialmente a un contenido que, a pesar de todo, conserva su especificidad y tiende a afirmarse como un contenido que continúa estando dado. De la misma manera, en el mundo del derecho, el reconocimiento jurídico transforma de hecho la posesión en propiedad; pero esta transformación no hace otra cosa que dar el hábito de la universalidad a un mundo que conserva su contingencia. Las diferencias de la vida, las diferencias de situación, se mantienen cuando el pensamiento, reflejándose en sí mismo, se determina como forma pura. Este contenido dado, que a pesar de todo sigue siendo impermeable al pensamiento, es el ser otro que al término de la experiencia del dogmatismo acaba resurgiendo «como la determinabilidad que se ha hecho permanente».[12]

El estoicismo no deja de representar la primera noción de la voluntad como pensamiento. La obstinación era la permanencia del yo en una determinación concreta, una forma particular de la servidumbre. El obstinado no se halla elevado por encima de una situación vital de la que sigue siendo prisionero; no encuentra el puro yo, sino el yo vinculado todavía a una Naturaleza que él no ha hecho. Su meta es un objetivo ajeno presentado por la Naturaleza; su deseo y su trabajo siguen estando limitados a una esfera particular. «La expansión multiforme de la vida distinguiéndose en sí misma, la singularización y la confusión de la vida son el objeto sobre el cual el deseo y el trabajo ejercen su actividad.»[13] El estoico sabe tener una voluntad universal; no quiere tal cosa determinada sino que se quiere a sí mismo en todo contenido. Ello no obstante, la dualidad de este contenido, que no engendra el pensamiento, y de este pasado igual a sí mismo no puede dejar de manifestarse al fin. Tal es el escepticismo que, en cambio, realiza la verdadera negación de esas determinaciones, aspirando a un valor absoluto en su carácter de determinación.

El escepticismo. Entre la autoconsciencia estoica y la consciencia escéptica existe la misma relación que entre amo y esclavo. El amo no era sino el concepto de la autoconsciencia independiente, el esclavo era su realización efectiva. De la misma manera, el estoico eleva la autoconsciencia a la altura del pensamiento, a la forma universal que es forma de todo contenido determinado; pero esta posición del yo como voluntad pensante es una posición abstracta que finalmente sólo conduce a una separación. De un lado hay la forma del pensamiento, del otro hay las determinaciones de la vida y de la experiencia. Su coincidencia es superficial: la forma sigue siendo lo que es, la posición del pensamiento y las determinaciones también. Estas últimas conservan su absolutez

12. *Phénoménologie*, I, p. 171 (*Fenomenología*, p. 124).
13. *Phénoménologie*, I, p. 169 (*Fenomenología*, pp. 122-123).

sin ser penetradas por el yo autoconsciente. El amo afirmaba así su indepedencia pero se mostraba incapaz de actualizar esta independencia en el seno mismo de la vida; correspondía al servicio y al trabajo del esclavo penetrar la sustancia de la vida para marcarla con el rasgo del yo. El esceptiscismo, igualmente, penetra en todas las determinaciones de la experiencia y de la vida, les muestra la nada y las disuelve en la autoconsciencia. Y es que en el escepticismo la forma no es ya solamente la *absoluta positividad* del pensamiento sino que es la *negatividad* omnipotente. Tal es la verdadera significación de la forma: la infinitud de la negación. Y justamente como tal debe manifestarse al fin. «El escepticismo es la racionalización de aquello de que el estoicismo es solamente concepto; es la experiencia efectiva de lo que es la libertad del pensamiento. Dicha libertad es en sí lo negativo y así es como debe presentarse necesariamente.» [14] En efecto, la forma es la infinitud, el concepto absoluto y, como tal, es la negación de toda determinación particular, el alma de lo finito (que nunca deja de ser lo que es). *Omnis determinatio est negatio:* he aquí lo que descubre el escepticismo, mientras que el estoicismo, al aislar la forma, dejaba fuera de ella la determinación que se ha hecho permanente. La autoconsciencia se ha reflejado en el pensamiento simple de sí misma «pero con respecto a esta reflexión, en realidad, caen fuera de la infinitud del pensamiento el ser ahí independiente o la determinación que se ha hecho permanente; en cambio, en el escepticismo se hacen manifiestas para la consciencia la completa inesencialidad y la independencia de este otro». [15]

Sentido del escepticismo en la historia. El esceptiscismo, tal como aquí lo concibe Hegel, es decir, como un momento necesario del desarrollo de la autoconsciencia, no tiene nada que ver con el escepticismo moderno —el fenomenismo vinculado, por ejemplo, al empirismo de Hume. En su artículo de Jena, Hegel había insistido justamente sobre la diferencia entre el escepticismo antiguo, vinculado a la tradición de Pirrón, y el excepticismo moderno. Este último representa la negación de toda metafísica; pretende mostrar la imposibilidad de superar la experiencia y se limita a dar autenticidad a las «certezas indiscutibles» del sentido común. Como no podemos conocer las cosas en sí, debemos limitarnos a cultivar nuestro jardín, oponernos a las tentativas que pretenden superar la experiencia del sentido común, ya sea para alcanzar verdades en sí, ya sea, incluso, para fundar la experiencia, bajo la matización de una filosofía crítica. En cambio, el escepticismo antiguo era precisamente una reacción contra las certezas indudables del sentido común. Los más importantes metafísicos griegos —un Platón, por ejemplo— han podido ser considerados como escépticos porque mostraban la nulidad de las

14. *Phénoménologie,* I. p. 171 (*Fenomenología,* p. 124).
15. *Phénoménologie,* I, p. 171 (*Fenomenología,* p. 124).

determinaciones sensibles, tal como las toma corrientemente el hombre. Este escepticismo, inaugurado por Pirrón y que estaba vinculado a algunos rasgos del pensamiento oriental, representa la disolución de todo lo que pretende ponerse con una cierta independencia o una cierta estabilidad respecto a la autoconsciencia. Todas las diferencias de la vida, las determinaciones de la experiencia en el conocimiento, las situaciones concretas y particulares en el mundo ético sólo son, en realidad, diferencias de la autoconsciencia; no tienen ser en sí mismas, sino que son relativamente a otras. La ilusión del hombre es considerarlas estables y concederles un cierto valor positivo. Disolver esta estabilidad, mostrar la nulidad de esas determinaciones a las que el hombre se aferra en vano es precisamente la función del escepticismo, que no es sino la experiencia de la dialéctica en la consciencia humana. Más adelante Hegel pondrá de manifiesto en la comedia antigua —y se podría pensar igualmente en la ironía romántica— una forma de arte que corresponde a este escepticismo. En la comedia, las sólidas determinaciones admitidas por el pensamiento son presa de una dialéctica que muestra la inanidad de aquéllas. Todo lo que pretende ponerse con alguna validez respecto a la certeza de sí mismo se muestra en su vanidad. La finito es finito, es decir, no es nada y la consciencia que se afirma superior a todo destino, a toda particularidad, disfruta de sí misma. La consciencia de la comedia antigua que sucede a la consciencia trágica es la elevación del yo por encima de todas las vicisitudes de la existencia. Por eso Hegel, que ya había hablado de la comedia en su artículo sobre el *Derecho natural,* dice sobre ella en la *Fenomenología:* «Lo que esta autoconsciencia contempla intuitivamente es que en ella lo que asume frente a la autoconsciencia la forma de la esencialidad se anula en su pensamiento en su ser ahí y su operación —queda a su merced—, es el retorno de todo lo que es universal a la certeza de sí mismo y completa falta de esencia de todo lo que es ajeno, un bienestar y un reposo de la consciencia tales que no se encuentran fuera de esta comedia.»[16] Esta comparación entre el escepticismo y la comedia antigua, por curiosa que pueda parecer a primera vista, era muy necesaria para aclarar lo que Hegel entiende aquí por escepticismo y que vincula los escépticos griegos al Eclesiastés: «Vanidad de vanidades, todo es vanidad.» El escepticismo, tal como aquí lo considera Hegel, es parecido al esceptiscismo de que habla Pascal y que conduce a la consciencia humana al doble sentimiento de su nulidad y de su grandeza. Tal es lo que se deduce del texto en que Hegel define el escepticismo: «El pensamiento se convierte en pensamiento perfecto anulando el ser del mundo en la múltiple variedad de sus determinaciones, y la negatividad de la autocons-

16. *Phénoménologie,* II, p. 257. Sobre la comedia antigua opuesta a la tragedia en el artículo sobre *El derecho natural, cf.* HEGEL'S, *Werke,* ed Lasson, t. VII, pp. 385 y ss.

ciencia libre, en el seno de esta configuración multiforme de la vida, se convierte en negatividad real.»[17]

Así es cómo la autoconsciencia llega a la certeza absoluta de ella misma. No es solamente abstracta de sí misma como en el estoicismo, sino que es posición de sí misma a través de la negatividad efectiva de toda alteridad; es la certeza de sí misma obtenida a partir de la anulación de todas las determinaciones de la existencia, la profundización de la subjetividad. Por eso, esta consciencia feliz que se eleva por encima de todas las vicisitudes del ser ahí descubrirá su propia desgracia, enzarzada como está en lo que niega sin cesar. La consciencia escéptica se convertirá en consciencia desgarrada, dividida en el interior de sí misma, se convertirá en consciencia desgraciada. Este desarrollo va desde el estoicismo, concepto todavía abstracto de la autoconsciencia libre, hasta la consciencia desgraciada a través de y por intermedio de la consciencia escéptica. ¿Cómo la consciencia escéptica se convierte en un consciencia dividida en el interior de ella misma, duplicada en una sola consciencia?

La consciencia escéptica es la experiencia misma de la dialéctica; pero mientras que la dialéctica en las fases precedentes del desarrollo fenomenológico se producía, por decirlo así, sin saberlo la consciencia, ahora es obra suya. La consciencia sensible creía tener la verdad en el esto inmediato, pero veía desaparecer su verdad sin comprender cómo esto era posible. La consciencia perceptora ponía la cosa fuera de sus propiedades y se imaginaba encontrar así una posición estable; pero, al no comprender cómo eso era posible, también esta estabilidad se le escapaba. De ahora en adelante es la propia consciencia quien hace desaparecer esto otro que aspira a la objetividad. «Por el contrario, como escepticismo, dicho movimiento dialéctico ha pasado a ser un momento de la autoconsciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que es esta autoconsciencia quien, en la certeza de su libertad, hace desaparecer este otro que se presenta a sí mismo como lo real.»[18] De esta manera la certeza se procura para sí misma la certeza inquebrantable de su libertad, saca a la luz la experiencia y la eleva a verdad. Por consiguiente, no subsiste más que la absoluta certeza de sí misma. Todo valor, toda posición, son valores y posiciones del yo, pero este mismo yo no es tal yo particular, contingente, cuya vanidad es tan manifiesta; es la profundidad de la subjetividad que se manifiesta solamente en esta operación negativa con respecto a todo contenido particular. De la misma manera que en la ironía romántica el poeta se descubría a sí mismo considerando como efímeros y vanos los múltiples personajes que utilizaba, así también la autoconsciencia se cerciora

17. *Phénoménologie*, II, pp. 171-172 (*Fenomenología*, pp. 124-125).
18. *Phénoménologie*, I, p. 173 (*Fenomenología*, p. 125).

de sí misma en la anulación de todas las formas del ser. «Lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, de una manera o de otra, venga de donde venga, se impone como diferencia sólida e inmutable.»[19] La infinitud de la autoconsciencia se ha revelado ahora en su operación anuladora.

Ello no obstante, el escepticismo no se ha elevado todavía a la autoconsciencia de él mismo, no es más que el placer de destruir, la operación dialéctica puramente negativa; falta ver cómo esta consciencia escéptica puede poner su propia certeza de sí. Resulta evidente que sólo puede ponerla a través de la negación de lo que es otro; así, pues, ella misma está vinculada a la alteridad y por ello su dualidad debe manifestarse. Ella misma no es todavía una verdadera consciencia, pues entonces sería la consciencia desgraciada. El escepticismo opone a la desigualdad de las diferencias la igualdad del yo; pero, a su vez, esta igualdad es una diferencia frente a la cual hay la desigualdad. Justamente por eso la ironía escéptica se revuelve contra sí misma. La absoluta certeza de sí se opone a lo que no es ella misma y así ella misma se encuentra como opuesta, es decir, como consciencia particular. Por eso Hegel puede decir: «Pero, de hecho, esta consciencia, en vez de ser una consciencia igual a ella misma, sólo es una confusión contingente, el vértigo de un desorden que se origina siempre. Y dicha consciencia es esto para sí misma pues ella misma mantiene y produce el movimiento de esta confusión.»[20] La contradicción de la consciencia escéptica se manifiesta aquí con claridad, pero todavía no absolutamente para ella misma. De una parte, se eleva por encima de todas las vicisitudes del ser ahí, niega las situaciones concretas en el seno de las cuales se hunde y las toma por lo que son: puras contingencias, diferencias inesenciales cuya inesencialidad manifiesta precisamente. Pero, de otra parte, como ella se confiesa a sí misma, queda apresada en esas situaciones, sigue viendo y oyendo, obedeciendo las órdenes del amo aunque conoce su inanidad. Así ocurre con el hombre que proclama que todo es vanidad y que la vida no es que más la sombra producida por la luz. En este mismo pensamiento se eleva por encima de toda vanidad y pone en su sublime grandeza la auténtica certeza de sí misma, pero, al mismo tiempo, él mismo se muestra como una contingencia. Rebajándose, se eleva, pero tan pronto como se eleva, tan pronto como pretende alcanzar esta certeza inmutable, se rebaja de nuevo. Su inmutable certeza está en contacto con la vida que pasa y la eternidad de su pensamiento es un pensamiento temporal de lo eterno. Así la autoconsciencia en su subjetividad es una consciencia doble. Tanto pone el mundo entre paréntesis y se eleva por encima de todas las formas del ser que ella constituye, como ella misma queda

19. *Phénoménologie*, I, p. 173 (*Fenomenología*, p. 126).
20. *Phénoménologie*, I, p. 174 (*Fenomenología*, p. 126).

cogida, apresada, en ese mundo del que no es más que un fragmento contingente. Más precisamente, estos dos términos no pueden estar separados, y la autoconsciencia conoce su dualidad y la imposibilidad de deternerse en uno de esos momentos. Entonces la autoconsciencia es el dolor de la consciencia de la vida que está más allá de la vida y en la vida a la vez. Pero el escepticismo no es todavía esta consciencia, pues no reúne en sí mismo los dos polos de esta contradicción. «Si se le indica la igualdad, ella indica, a su vez, la desigualdad; y justamente cuando se pone con firmeza ante ella esta desigualdad que acaba de pronunciar, entonces se pasa al otro extremo indicando la igualdad. Su cháchara es, en realidad, una disputa entre muchos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B, para decir B cuando el otro dice A y que, por medio de la contradicción de cada uno consigo mismo, se dan la satisfacción mutua de permanecer en contradicción el uno con el otro.» [21] Ello no obstante, la verdad de la consciencia escéptica es la consciencia desgraciada en tanto que consciencia explícita de la contradicción interna de la consciencia. De ahora en adelante ya no se trata de un yo que se enfrenta a otro yo en el seno de la vida universal, un amo que se opone a un esclavo externamente, sino que con el estoicismo y el escepticismo las dos consciencias han pasado a ser el desdoblamiento en sí misma de la autoconsciencia. Toda autoconsciencia es doble para sí misma: es *Dios y el hombre* en el seno de una sola consciencia.

21. *Phénomenologie*, I, p. 175 (*Fenomenología*, p. 127).

III. La consciencia desgraciada

La consciencia desgraciada es el tema fundamental de la *Fenomenología.* Efectivamente, la consciencia como tal, en tanto que todavía no ha llegado a la identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de ella misma, es siempre por principio consciencia desgraciada; y la consciencia desgraciada es, o bien una consciencia ingenua que ignora todavía su desgracia, o bien una consciencia que ha superado su dualidad y ha vuelto a encontrar la unidad por encima de la separación. Justamente por ello hallaremos continuamente en la *Fenomenología* el tema de la consciencia desgraciada presentado en formas varias.[1]

Hay que decir, no obstante, que la consciencia desgraciada —en el sentido estricto del término— es el resultado del desarrollo de la autoconsciencia. La autoconsciencia es la subjetividad erigida en verdad, pero esta subjetividad debe descubrir su propia insuficiencia, experimentar el dolor del sí mismo que no llega a la unidad consigo mismo. Como ya hemos mostrado, la autoconsciencia es la reflexión de la consciencia en sí misma, pero esta reflexión implica una ruptura con la vida, una separación tan radical que la consciencia de esta separación es la consciencia de la desgracia de toda reflexión. En palabras del propio Hegel: «La consciencia de la vida, la consciencia del ser ahí y de la operación de la vida misma es solamente el dolor en relación con este ser ahí y con esta operación, puesto que aquí tiene sólo la consciencia de su contrario como la esencia y la consciencia de su propia nulidad.»[2] Este texto define en una forma concreta la desgracia de la autoconsciencia. La consciencia de la vida es una separación de la vida misma, una reflexión opositora, de suerte que tomar consciencia de la vida representa saber que la verdadera vida está ausente y hallarse como rechazado junto a la nulidad. Este sentimiento de la desigualdad de sí mismo en sí, de la imposibilidad de una coincidencia en la reflexión es, claro está, el fondo de la subjetividad; y si, por ejemplo, la primera filosofía de Fichte, la única que podía conocer Hegel, representa una filosofía de la subjetividad, de la autoconsciencia, no hay que extrañarse de que conduzca a una consciencia desgraciada ni tampoco

1. *Cf.* el «Estado de derecho» (*Phénoménologie,* II, p. 44) y la «Verdad de la Aufklärung» (II, p. 121), por ejemplo.
2. *Phénoménologie,* I, p. 178 (*Fenomenología,* p. 129).

de que el capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la consciencia desgraciada evoque a veces la primera filosofía de Fichte interpretada por Hegel.

Introducción histórica. Hegel había meditado sobre la desventura o la desgracia de la consciencia desde sus primeros trabajos teológicos. Se podría decir incluso que su preocupación esencial en los primeros trabajos había sido la descripción de la desgracia de la consciencia bajo sus formas más varias, a fin de poner de manifiesto la esencia de dicha desgracia. Preocupado por realidades supraindividuales —el espíritu de un pueblo o de una religión— había considerado al pueblo griego como el pueblo feliz de la historia y al pueblo judío como el pueblo desgraciado. Había visto también en el cristianismo una de las más importantes formas de la consciencia desgraciada. El pueblo judío era el pueblo desgraciado de la historia porque representaba la primera reflexión total de la consciencia fuera de la vida. Mientras que el pueblo griego permanece en el seno de la vida y apunta hacia una unidad armoniosa entre el sí mismo y la Naturaleza, trasladando la Naturaleza al pensamiento y el pensamiento a la Naturaleza, el pueblo hebreo ha de oponerse continuamente a la Naturaleza y a la vida. Justamente por ello, descubre una subjetividad más profunda que la de Grecia, prepara a la vez la subjetividad cristiana y la reconciliación cuyo comentario será la filosofía hegeliana. Los estudios del joven Hegel sobre Abraham son conocidos. Abraham ha abandonado la tierra de sus padres, ha roto los vínculos de la vida, por lo que se ha convertido «en un extranjero en la tierra».[3] Lo mismo ocurrirá con su descendencia, de la que Abraham es, por así decirlo, el símbolo. Este pueblo llevará en sí mismo el desgarramiento esencial; ya no podrá amar. Ahora bien, ¿qué significa amor? En cuanto que precede a cualquier reflexión, el amor es la identidad primera. En el amor del hombre por la Naturaleza que le rodea, por su familia, por su pueblo, hay una inmanencia de lo infinito en lo finito; el todo, la unidad están inmediatamente presentes en las partes. La separación todavía no es más que posible. Pero, con la reflexión, el hombre se separa del médium viviente y se opone a él. A partir de entonces la oposición puede ser tan profunda que lo infinito se convierte en el más allá y lo finito en el más acá. El dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es concebido en su sublimidad como un más allá de toda realidad finita y dada. Pero, justamente por ello también, toda realidad dada es reducida a su finitud y resulta incapaz de representar lo infinito. El pueblo judío está condenado a caer una y otra vez en una idolatría que se sabe como idolatría. La reflexión que Hegel estudia particularmente en el caso de Abraham, conduce, por consiguiente, a la separación de lo finito y lo infinito. La consciencia de lo infinito

3. *Estudios teológicos de juventud*, Nohl, p. 37.

se acompaña entonces de la consciencia de la finitud y toda la existencia queda reducida a un ser ahí finito.[4] Ya no hay vínculo vivo entre lo finito y lo infinito. Eso es lo que Hegel quiere decir cuando escribe: «Abraham no sabía amar.» El judaísmo es la religión de lo sublime y de la separación del hombre y dios, una religión que impulsa la libertad más allá del yo cambiante, la pone más allá del hombre. Según la expresión de Jean Wahl, se trata de «un estoicismo invertido».[5] En el estoicismo, el hombre se eleva de golpe a lo divino; la autoconsciencia humana se pone inmediatamente como libre. En el judaísmo, el hombre se experimenta como nulidad; es el pensamiento de toda finitud y Dios sigue siendo necesariamente un más allá jamás alcanzado, la negación de lo finito. Claro está que hay un progreso en la historia del pueblo judío y es justamente este progreso el que nos conduce al cristianismo. Con Abraham y Moisés el hombre sitúa frente a sí a un dios inmutable, considerándolo como su esencia, al tiempo que él mismo se coloca del lado de lo inesencial. Con David y los profetas se eleva hacia lo inmutable; con el cristianismo se establece el contacto entre lo inmutable y la singularidad de la existencia, se hace posible una nueva reconciliación tanto más profunda cuanto más grande ha sido la separación. Así, pues, sólo una escisión infinita puede dar lugar a una reconciliación infinita.

Pero el cristianismo no es todavía la verdadera reconciliación; conduce a una nueva figura de la oposición. En sus trabajos de juventud, la actitud de Hegel con respecto al cristianismo es bastante ambigua. Unas veces parece considerarlo como el origen de la desgracia de la consciencia oponiéndole la vida feliz de Grecia —así, por ejemplo, opone a Sócrates y Cristo—;[6] otras veces insiste sobre la profundidad de la subjetividad cristiana, ve únicamente en el paganismo antiguo una forma interior, un estadio de inmediatez que necesariamente debe desaparecer para dar origen a formas más elevadas de la vida espiritual. En este caso, la tragedia antigua es un preludio de la tragedia de Cristo. Tal es el sentido de los estudios de Berna y sobre todo de Francfort *(El cristianismo y su destino)*. Es justamente durante el período de Berna cuando Hegel nos ofrece un primer esbozo de lo que será la consciencia desgraciada.[7] Estudia el tránsito del mundo antiguo al mundo moderno y muestra cómo el ciudadano

4. Justamente por eso, indica Hegel, al vincularse a lo finito, el judío lo conoce al mismo tiempo como finito y el conocimiento hace de esta vinculación un *pecado* inevitable... En el cristianismo hay un despegue más profundo de todos los bienes de este mundo; pero ese despegue conduce a un destino que Hegel definió cada vez con más profundidad en sus trabajos de Berna y de Francfort. Por lo demás, el cristianismo aparece justamente sobre el telón de fondo del judaísmo (Nohl, pp. 276 y ss.).

5. J. Wahl, *op. cit.*, p. 167.

6. Nohl, *op. cit.* p. 32.

7. *Cf.* nuestro análisis de ese texto en V parte, cap. II. El texto se halla en Nohl, *op. cit.*, p. 219.

antiguo encontraba su esencia en su ciudad y en los dioses de su ciudad. Era libre participando en su ciudad. Pero se produce la ruptura, el individuo se ha reducido a él mismo y no puede encontrar en él su esencia. El cristianismo le ha presentado una religión que corresponde a ese estado de espíritu. El dogma del pecado original explicó al hombre su propia desgracia. No cabe duda de que Cristo no es ya, como el dios transcendente, lo infinito separado siempre de lo finito —Dios-Padre o Dios-Juez—, sino que es la unión entre lo universal y lo singular. Sin embargo, también en esta forma, la consciencia singular del hombre sigue separada de él. La separación es de otro tipo pero aún está presente y es únicamente en la unidad del espíritu como se realiza verdaderamente la reconciliación.

Esta revisión de las modalidades de la consciencia desgraciada —como desgracia del pueblo judío y luego como consciencia cristiana— era necesaria aquí, puesto que en el desarrollo de la autoconsciencia vamos a volver a encontrar los estudios de Hegel situados en un plano propiamente filosófico.

Tránsito a la consciencia desgraciada. El tránsito del escepticismo a la consciencia desgraciada es fácil de comprender. «El escepcitismo, tal como lo concibe Hegel —dice J. Wahl—, no apunta tanto a Montaigne como a Pascal o al Eclesiastés, que sitúa en la nulidad de la criatura la esencia infinita de Dios, y no llega a reconciliar las dos ideas, lo infinito y lo finito.»[8] En efecto, el escéptico relaciona todas las diferencias de la vida con la infinitud del yo, descubre, por tanto, la nulidad, pero al mismo tiempo él mismo se conoce como una consciencia contingente, inmersa en los meandros de la consciencia y que no llega a liberarse de ella. Justamente por ello la consciencia escéptica es en sí la consciencia de una contradicción, pero todavía no lo es para sí. En cambio, la consciencia desgraciada descubre esta contradicción, se ve a sí misma como una consciencia duplicada; por un lado se eleva por encima de la contingencia de la vida y capta la certeza de sí misma inmutable y auténtica; por otro lado, se rebaja hasta el ser determinado y se ve a sí misma como una consciencia inmersa en el ser ahí; una consciencia mutable y sin esencia, «es para sí misma la consciencia de su propia contradicción».[9]

Aquí se han identificado la consciencia de la vida, que descubre que la vida tal como se ofrece a ella no es la verdadera vida, no es más que una contingencia, y la consciencia de la contradicción, es decir, del yo escindido en él mismo. La desgracia de la consciencia es la contradicción, alma de la dialéctica, y la contradicción es propiamente la desgracia de la consciencia. Se ve, pues, cómo el pantragismo hegeliano, tan característico de los trabajos de juventud, se identifica con el panlogismo del filósofo. Para

8. J. Wahl, *op. cit.*, p. 163.
9. *Phénoménologie*, I, p. 176 (*Fenomenología*, p. 127).

caracterizar la autoconsciencia hay que profundizar sobre la íntima escisión del yo. Ser una autoconsciencia sólo viva representa poder elevarse a la independencia, oponerse a la esclavitud, y esta independencia en el terreno de la vida se transforma en libertad con respecto a la vida. Las situaciones concretas, las del amo o las del esclavo, son propiamente inesenciales a juicio de la autoconsciencia libre del estoico. Epiteto es tan libre como Marco Aurelio. En este momento el problema del amo y del esclavo se ha interiorizado, se sitúa en el seno de la autoconsciencia misma. Ser una autoconsciencia quiere decir poderse liberar de todas las situaciones determinadas que se presentan, alcanzar el yo como esencia con respecto al cual el transcurso de la vida no es más que apariencia. Pero el yo puro, el yo libre que pretende actualizar el sabio estoico, halla en realidad su verdad en la dialéctica del escéptico, en la inquietud y en la inestabilidad de una consciencia que jamás conoce el reposo y que continuamente supera las situaciones o las experiencias que se le ofrecen. A partir de aquí, el yo queda roto: «Esta nueva figura es tal que representa para sí la consciencia duplicada que ella tiene de sí misma: por una parte, consciencia que se libera, inmutable, igual a sí misma y, por otra parte, consciencia que se enzarza en su propia confusión y se invierte absolutamente.» [10] Este desgarramiento es tal que una de las consciencias no puede ponerse sin la otra, como nos lo revela ya la oscilación inquieta de la consciencia escéptica. La reflexión nos separa de la vida, pero al mismo tiempo opone la esencia a lo inesencial, considera la vida como algo que no tiene esencia y opone a ella la esencia, lo infinito; a la inversa, este infinito separado que transciende el ser ahí sólo es en la singularidad de la autoconsciencia. Así, pues, él mismo se halla vinculado a la contingencia de la vida y justamente por ello la misma consciencia de lo inmutable resulta afectada por la consciencia de la vida. ¿Cómo superar la separación que, en el interior de la consciencia, representan el amo y el esclavo? «Por eso, el desdoblamiento que en un principio atribuía los papeles respectivos a dos entes singulares, el amo y el esclavo, vuelve a situarse en uno solo; el desdoblamiento de la autoconsciencia en sí misma, desdoblamiento que es esencial al concepto de espíritu, se hace presente de este modo, pero no es todavía la unidad de esta dualidad, y la consciencia desgraciada es la autoconsciencia como esencia duplicada y solamente enzarzada en la contradicción.» [11]

La consciencia desgraciada es la subjetividad que aspira al descanso de la unidad, es la consciencia de sí como de la vida y de lo que supera la vida, pero por fuerza ha de oscilar entre esos dos momentos, como la inquietud subjetiva que no encuentra en ella su verdad. La autoconsciencia —reflexión de la vida— nos apa-

10. *Phénoménologie*, I, p. 176 (*Fenomenología*, p. 127).
11. *Phénoménologie*, I, p. 176 (*Fenomenología*, pp. 127-128).

rece, por tanto, como la elevación a la libertad; pero esta elevación es la inquietud, la imposibilidad de salir de una dualidad esencial al concepto del espíritu. Ello no obstante, el sentido de la dialéctica de la consciencia desgraciada es la propia superación de su desgracia. De este modo, la autoconsciencia rebasará su subjetividad, consentirá en alienarla y en ponerla como ser; pero entonces el ser mismo habrá pasado a ser autoconsciencia y la autoconsciencia será ser. De aquí la nueva unidad de la autoconsciencia y de la consciencia. Falta seguir ese movimiento cuyo término será la alienación actualizada de la autoconsciencia. Vamos a tomar en consideración, sucesivamente, la consciencia desgraciada como consciencia mutable frente a la consciencia inmutable, luego la figura de lo inmutable para esta consciencia —lo universal concreto para la subjetividad— y, finalmente, el problema de la unificación de la realidad y de la autoconsciencia. Si se toman ejemplos históricos, el primer estadio corresponde al judaísmo, el segundo a las primeras formas del cristianismo y el tercero nos conduce desde la Edad Media europea al Renacimiento, a la razón moderna. De todas formas, éstos son solamente ejemplos históricos, como lo eran el estoicismo y el escepticismo; en realidad, lo que aquí quiere describir Hegel es la educación de la autoconsciencia, la profundización de la subjetividad, que conduce de nuevo a la consciencia del ser.

La consciencia mutable. Para empezar, Hegel nos indica el sentido de todo este proceso. La consciencia desgraciada no es todavía el espíritu viviente y que ha alcanzado a la existencia. Lo que caracteriza al espíritu —lo absoluto del sistema hegeliano— es, en términos abstractos, la unidad de la unidad y de la dualidad. La autoconsciencia no podría ponerse absolutamente en la unidad; el solipsismo metafísico que parece imponerse a toda consciencia que se eleve a la auténtica certeza de sí misma no es, sin embargo, una posición sostenible. En el dominio de la vida una autoconsciencia encuentra necesariamente a otra y dicho encuentro es el hecho más turbador de la existencia: hay otro punto de vista sobre el universo distinto del mío y ese otro punto de vista tiene tanto valor como el mío. Más aún: yo sólo soy en tanto que otro me reconoce y yo mismo reconozco al otro. De esta manera la autoconsciencia se duplica hasta en su profundidad; se opone a sí misma y es para sí otra autoconsciencia. El amo y el esclavo son ahora Dios y el hombre. Pero si, como es admitido, el hombre no es sin Dios, tampoco, a la inversa, Dios es sin el hombre. Sin embargo, la unidad no puede absorver una de las consciencias en la otra, ya que se oponen recíprocamente, de manera que la consciencia desgraciada es el continuo tránsito de una autoconsciencia a la otra. «Esta consciencia desgraciada debe tener siempre en una consciencia también la otra, de modo que se ve expulsada nuevamente y de manera inmediata de cada una, cuando cree haber alcanzado la victoria y el repo-

so de la unidad.»[12] «En tanto que tránsito, como acto de una autoconsciencia que mira hacia otra», la autoconsciencia en su dualidad es, al mismo tiempo, unidad. Esta mediación es el mismo espíritu existente, se realizará como historia del espíritu. Pero, como espíritu, la oposición no marcha sin la unidad, de la misma manera que la unidad tampoco marcha sin la oposición, mientras que, como consciencia desgraciada, lo dominante es todavía la oposición. «La unidad de ambas es también su propia esencia, pero para sí ella no es aún la esencia misma, no es aún la unidad de las dos autoconsciencias.»[13]

La primera forma de oposición es la oposición de lo mutable y lo inmutable, de la esencia y lo inesencial y, para poner un ejemplo concreto, la oposición de Dios y el hombre tal como se da en el judaísmo. Pero Dios no es todavía el universal concreto; por eso, Hegel empieza empleando los calificativos de inmutable y de simple en contraste con los de mutable y múltiple. Más tarde, cuando la consciencia se represente su esencia con una forma más desarrollada, lo que se opondrá serán los calificativos de universal y singular: Dios será lo universal y el hombre lo singular. Con todo, la unidad de lo universal y lo singular será realizada en la encarnación cristiana.

Consideremos el primer momento de la oposición. La consciencia escéptica deviene consciencia desgraciada, descubre la nulidad de su vida particular. La consciencia de su ser ahí, de su presencia en el mundo es, al mismo tiempo, la consciencia de la nulidad de esta situación particular y mudable, pues la otra consciencia es para ella la consciencia de una certeza de sí inmutable y simple. De este modo, la reflexión es realmente opositora. La auténtica certeza de sí es puesta más allá de la vida como la esencia, y la vida mudable y múltiple como un más acá, como algo inesencial. Ambas expresiones —esencia e insencial— han sido elegidas intencionadamente, puesto que ponen de manifiesto que los dos términos no son indiferentes entre sí. La consciencia —por el hecho de ser la consciencia de esta contradicción— se sitúa junto a la consciencia mutable y se muestra a sí misma como lo inesencial. El judaísmo, dirá Hegel, pone la esencia más allá de la existencia, a Dios fuera del hombre. Justamente porque tomo consciencia de la dualidad de los términos, me pongo a mí mismo como lo inesencial. Yo no soy nada y mi esencia es transcendente. Ello no obstante, el que mi esencia no esté en mí, sino fuera de mí, implica necesariamente un esfuerzo por alcanzarme a mí mismo, por liberarme de lo inesencial, Así, pues, la vida del hombre será ese esfuerzo indefinido por alcanzarse a sí mismo, esfuerzo vano ya que la consciencia inmutable está puesta *a principio* como transcendente. «Por eso asistimos a una

12. *Phénoménologie*, I, pp. 176-177 (*Fenomenología*, p. 128).
13. *Phénoménologie*, I, p. 177 (*Fenomenología*, p. 128).

lucha contra un enemigo, lucha en la cual sólo se triunfa sucumbiendo; el hecho de haber alcanzado un término es más bien la pérdida de éste en su contrario.»[14] La ascesis de la consciencia desgraciada para liberarse es justamente una consciencia mutable y múltiple. La liberación es, *ipso facto*, una recaída en lo inesencial. En sus notas de juventud, Hegel decía que, o bien el ideal está en mi y no es un ideal, o bien está fuera de mí y no puedo alcanzarlo nunca. Aquí es la consciencia de la separación quien domina. Dicha consciencia es esencialmente la del pueblo judío que exterioriza su propia esencia y la pone como un término transcendente. «No es consciente de ser lo que debería ser en sí y para sí, es decir, la esencia activa, sino que la pone más allá de sí mismo; gracias a esta renuncia se posibilita una existencia más elevada —aquella en la cual restablece en sí mismo su propio objeto— que si hubiera permanecido inmóvil en el seno de la inmediatez del ser»,[15] pues el espíritu es tanto mayor cuanto más grande es la oposición a partir de la cual regresa a sí mismo. Pero Dios es concebido como el amo inaccesible, el hombre como el esclavo. La categoría histórica de amo y esclavo se transforma en una categoría religiosa. El hombre se humilla y se pone como lo inesencial; entonces trata de elevarse indefinidamente hacia una esencia que es transcendente.

Esta primera forma de oposición, aquí descrita por Hegel, hace pensar en el sistema de Fichte, en la interpretación que Fichte da en su *Wissenschaftslehre* de la crítica kantiana como primado de la razón práctica. «Mi sistema —escribe Fichte a Reinhold—, no es otra cosa que un análisis del concepto de libertad desde el principio al fin.» «¿Que diga en dos palabras cuál es el contenido de la *Wissenschaftslehre?* Pues es éste: la razón es absolutamente autonomía; es solamente para sí, y también para ella solamente hay ella misma.»[16] Sin embargo, como señala Hegel desde el principio, el resultado de semejante filosofía de la libertad es la impotencia del yo para captarse realmente en su libertad, en su identidad tética. El ideal está claramente puesto desde el principio, desde el primer principio, el del yo absoluto, pero este yo absoluto, esta tesis, se halla más allá de toda dialéctica. Efectivamente, no hay que confundir el yo absoluto puesto al principio con el yo finito, el yo práctico tendente a lo absoluto, que se pone al final de la primera *Wissenschaftslehre*. La más alta síntesis a que llega Fichte no deja de ser una

14. *Phénoménologie*, p. 178 (*Fenomenología*, p. 129). Hegel insiste sobre el hecho de que la consciencia duplicada es *en sí* una única consciencia. Precisamente por eso «la posición que ella atribuye a las dos no puede ser una mutua indiferencia... sino que ella misma es inmediatamente esas dos consciencias. Y para ella la *relación entre ambas* es como la relación de la esencia a lo inesencial, de manera que lo inesencial debe ser suprimido» (*ibid.*, p. 177). (*Fenomenología*, p. 128).
15. *Phénoménologie*, I, p. 282.
16. FICHTE, *S. W.*, II, p. 279.

expresión de la consciencia desgraciada, en opinión de Hegel. El yo se capta como finito y solamente como finito, pero como al mismo tiempo es yo infinito (el yo no puede ser otra cosa si es realmente yo), aspira a superar su límite; se esfuerza por conseguir una tesis que siempre le transciende. Así, pues, toda esta filosofía de la libertad conduce a la dualidad irremediable del yo finito y del yo absoluto, a una síntesis que es el esfuerzo siempre nuevo del yo por alcanzarse a sí mismo, un esfuerzo que sólo es un falso infinito, ya que está condenado de antemano a no ser satisfecho.[17] Hegel decía ya al hablar de la autonomía kantiana que «en vez de tener a mi amo fuera de mí, ahora está en mí mismo», pero la oposición amo-esclavo subsiste todavía con mayor fuerza. Al reconstruir toda la filosofía crítica desde el punto de vista de la razón práctica, Fichte no llega más que a la interiorización de la oposición amo-esclavo. El yo que debía ser libre sólo tiene consciencia de su nulidad. Su libertad está más allá de él mismo. Por ello esta consciencia emprende su ascenso hacia lo inmutable, pero el ascenso es la consciencia misma y, por tanto, de forma inmediata la consciencia de lo contrario, precisamente de sí mismo como ser singular. La síntesis que sólo capta el yo finito en su indefinido esfuerzo por alcanzar un yo absoluto es todavía una síntesis finita, una reflexión que no se ejerce sobre sí misma. Si fuera una reflexión sobre sí misma vería que el yo absoluto es al mismo tiempo el yo finito y que la oposición no es más que un momento en el mismo sentido que la posición primera.

La figura de lo inmutable. El judaísmo, que es la consciencia de la separación del hombre y Dios, conduce a la encarnación que es la consciencia de su unidad. Sin embargo, la consciencia desgraciada cambia aquí de sentido, si se nos permite hablar así. Hasta entonces era la consciencia de la vanidad de la vida que no tenía en ella su esencia, sino que debía buscarla más allá de sí misma en una meta transcendental, en «un más allá del ser»; ahora, en cambio, la consciencia de la vida y de la existencia singular va a profundizarse. La desgracia de la consciencia se va a identificar con la consciencia singular misma, con la subjetividad, que ya no será sin esencia, sino que su esencia escapará siempre a la consciencia que quiere apoderarse de ella. «Al mismo tiempo, esta esencia es el más allá inaccesible que huye, o más exactamente, ha huido ya ante el gesto que quiere captarla.»[18] El cristianismo, del que el romanticismo alemán pretende ser una interpretación, es el sentimiento —aunque todavía no es el pensamiento— del infinito valor de la existencia singular.

17. *Cf.* sobre este punto el análisis que Hegel hace del pensamiento de Fichte en su estudio sobre la *diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*, ed. Lasson, I, p. 53: «El resultado del sistema no vuelve a llevar a su punto de partida.»

18. *Phénoménologie*, I, p. 183 (*Fenomenología*, p. 132).

«Amad lo que nunca se verá dos veces.» Lo que se conjuga —de un modo paradójico— es esta situación particular de la vida y el término transcendente que la consciencia desgraciada había puesto en principio fuera de ella misma. La transición de «lo uno más allá del ser» a «lo uno unido al ser»[19] se ha efectuado a pesar de todo. En efecto, la consciencia desgraciada no está fijada en uno de los polos de la contradicción; se descubre como el movimiento para superar esta dualidad. «A partir de ahí emprende su ascenso hacia lo inmutable, pero tal ascenso es justamente la consciencia y, por tanto, es de forma inmediata la consciencia de lo contrario, precisamente de sí misma como ser singular. Lo inmutable que entra en la consciencia es del mismo modo y al mismo tiempo afectado por la existencia singular y solamente se presenta con esto. En vez de haberlo destruido en la consciencia de lo inmutable se limita a aparecer de nuevo en ella constantemente.»[20] En este ascenso, tan admirablemente evocado por los salmos de David o los profetas judíos, se concentra el destino singular de la consciencia. El destino de la consciencia es superarse, pero el «libérame de mí mismo, libérame de mi nulidad» es la misma consciencia singular; su destino es, por tanto, saber que al superarse continúa estando en el interior de sí misma. El ascenso es esta misma consciencia. Por eso, lo inmutable nunca se alcanza más que en el seno de la existencia singular y la existencia singular sólo se encuentra en este ascenso hacia lo inmutable. Así, pues, la sabiduría de Salomón deberá encarnarse en un ser concreto, en el hijo de David. Lo que de ahora en adelante se manifiesta es el surgimiento de la existencia singular en el seno de lo inmutable, y de lo inmutable en el seno de la existencia singular. «Quien me ve —dice Cristo— ha visto al Padre.» Por consiguiente, lo inmutable no es ya el término transcendente que la reflexión opone a la vida, es algo vinculado al ser, se presenta como una figura *(Gestalt)*. Y es justamente la relación de la autoconsciencia con lo inmutable figurado, *encarnado*, lo que en adelante va a constituir la meta del análisis hegeliano.

Así, pues, se produce la unidad para esta consciencia —la unidad de lo universal y de lo singular, de la consciencia inmutable y de la consciencia mudable— y esta unidad es la encarnación de Dios, la figura del Cristo histórico. Hay una unidad inmediata de la universalidad y de la singularidad, de la verdad eterna y de la existencia histórica. ¿Acaso no dijo Cristo «Yo

19. *Phénoménologie*, I, p. 180 (*Fenomenología*, p. 131).

20. *Phénoménologie*, I, p. 178. (*Fenomenología*, p. 129). La progresión aquí indicada por Hegel y que corresponde a los profetas judíos nos parece que es la siguiente: en primer lugar, la consciencia mutable se opone a su esencia y únicamente *para nosotros* es la relación de ambas; luego, es *para ella misma* este movimiento de la subjetividad, esta ascensión. A partir de aquí, los dos términos deben religarse para ella en la *figura* de lo inmutable, pero esta figura sigue siendo todavía ajena a ella.

soy la verdad y la vida»? A partir de entonces la unidad buscada por la consciencia desgraciada se realiza para ella, pero todavía se trata de una unidad inmediata, de una unidad afectada por una contradicción, por tanto. Y en su relación con Cristo, la consciencia cristiana se descubrirá como una consciencia desgraciada. Hegel distingue tres relaciones posibles de la consciencia con su esencia. En primer lugar, la consciencia se opone como consciencia singular a lo inmutable. El hombre no es nada, Dios es el Señor y el Juez; [21] se trata de lo que Hegel denomina el reino del Padre. En segundo lugar, el propio Dios ha tomado la forma de la existencia singular, de manera que esta existencia singular es la figura de lo inmutable, que así se encuentra revestido con toda la modalidad de la existencia; se trata del reino del hijo. En tercer lugar, finalmente, esta existencia pasa a ser el espíritu, ella misma tiene la fuerza de volverse a encontrar en él y se hace consciente para sí de la reconciliación de su existencia singular con lo universal; es el reino del espíritu. El primer reino corresponde a la primera forma de la consciencia desgraciada que hemos estudiado, la de la separación absoluta de la consciencia en ella misma; el segundo corresponde a la figura de lo inmutable; y el tercero a la reconciliación por medio de la cual va a ser superada la consciencia desgraciada.[22]

El punto de vista en que nos hemos situado es el de una fenomenología, no el de una noumenología. Se puede separar lo que viene de Dios y lo que viene del hombre, la gracia y el libre arbitrio, pero aquí sólo consideramos la experiencia unilateral de la consciencia y no el movimiento en sí y para sí del espíritu absoluto.[23] En cualquier caso, lo cierto es que lo inmutable ha tomado para la consciencia una figura sensible y no se ha convertido en un más allá del ser, sino en un uno con el ser, ha sido arrastrado en la dialéctica del esto sensible. Por el hecho mismo de que ha tomado una figura, de que se presenta de una manera sensible a la autoconsciencia, lo inmutable desaparece necesariamente y con esta forma se hace tan accesible a la consciencia como al más allá transcendente. Lo que primero se realiza es la unidad inmediata de lo universal y de lo singular; y es justamente el carácter de inmediatez lo que la aleja de la autoconsciencia. Los discípulos vieron a Cristo, escucharon su ense-

21. «El primer inmutable es para ella solamente la esencia ajena *condenando* la existencia singular (*Phénoménologie*, I, p. 179). El subrayado es nuestro. (*Fenomenología*, p. 129).

22. *Phénoménologie*, I, p. 179 (*Fenomenología*, p. 129).

23. *Phénoménologie*, I, p. 179 (*Fenomenología*, p. 130). En sí, es decir, para nosotros, el movimiento es doble y recíproco; la consciencia singular se eleva hacia Dios, pero Dios se realiza en la consciencia singular: «Por consiguiente, la consciencia inmutable es al mismo tiempo consciencia singular y el movimiento es también movimiento de la consciencia inmutable... De todas formas, estas consideraciones son aquí intempestivas por cuanto que nos conciernen solamente a nosotros.»

ñanza y lo divino se manifestó una vez en el mundo, pero entonces desapareció en el tiempo y la autoconsciencia supo que «el propio Dios había muerto». «Por la naturaleza de lo uno unido al ser, por la realidad efectiva que ha asumido, acaece necesariamente que haya desaparecido en el transcurso del tiempo y que en el espacio se haya producido lejos y permanezca absolutamente alejado.»[24] Dios se hizo hombre y en ello hay una historicidad irreductible que, sin embargo, el espíritu debe superar, para que esta presencia sea elevada por encima del ahora histórico, sea *aufgehoben*. Será preciso mantener todo el romanticismo, toda la historicidad, pero vinculándola al elemento racional, fundiendo lo uno en lo otro. En todos sus *Trabajos de juventud*, Hegel meditó, a propósito de la positividad de una religión, sobre el elemento histórico y sobre el esfuerzo de la autoconsciencia por asimilarlo. El Dios que ha muerto no parece más fácil de poseer que el Dios que no conoce la vida. Sin embargo, la encarnación tiene un *sentido universal*, por lo que se plantea nuevamente todo el problema de la realidad efectiva y de la autoconsciencia.

*Unificación de la realidad efectiva y de la autoconsciencia.** Esta última parte del desarrollo de la consciencia desgraciada nos conduce a la unidad de la consciencia y de la autoconsciencia, a lo que Hegel llama *razón*. Antes de entrar en los detalles —muy ricos y concretos— de la dialéctica hegeliana, es importante no perder de vista el sentido de la totalidad del desarrollo. Así, pues, empezaremos investigando dicho sentido antes de considerar sus detalles. La consciencia desgraciada expresa esencialmente la subjetividad, el para sí en oposición al en sí, o, como también dice Hegel, la singularidad frente a la universalidad. La consciencia desgraciada es, por lo tanto, la consecución de la certeza de sí que trata de ser su propia verdad para sí misma. «Vemos cómo la consciencia desgraciada constituye la contrapartida y el complemento de la consciencia completamente feliz en sí misma, la de la comedia. En esta última consciencia retorna toda la esencia divina o, también, es la completa alienación de la sustancia. En cambio, la primera es el destino trágico de la certeza de sí mismo que debe ser en sí y para sí. Es la consciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y justamente de la pérdida del saber de sí —de la sustancia tanto como del sí mismo—; es el dolor expresado en estas duras palabras: Dios ha muerto.»[25]

24. *Phénoménologie*, I, p. 179 (*Fenomenología*, p. 131).

* Corresponde al apartado que en la edición castellana de la *Fenomenología* lleva el título de «La aglutinación de lo real y la autoconsciencia» (*cf.* pág. 131 y ss. de esa edición). (*N. del T.*)

25, *Phénoménologie*, II, p. 260. En este texto de la segunda parte de la *Fenomenología*, Hegel nos da una explicación sobre la esencia de la desgracia de la consciencia. Se trata de la subjetividad —la certeza de sí misma— que *debe ser en sí y para sí*. Pero, a la inversa, la consciencia descubre que esta

Y es que la certeza sensible —el para sí— es precisamente lo que jamás puede ser alcanzado, la subjetividad que no es otra cosa que «el movimiento, privado de sustancia, de la misma consciencia».[26] Todas estas expresiones de Hegel traducen bien claramente ese incesante escaparse de sí mismo, esa imposibilidad de coincidencia y de adecuación del para sí de la certeza de sí misma que debe ser en sí y para sí. Ahora bien, la certeza de sí no puede ser en sí sin perderse a sí misma, sin devenir cosa; es un perpetuo rebasamiento hacia una adecuación consigo que nunca está dado. El escepticismo expresa justamente esta incesante huida de la consciencia ante sí misma; la consciencia no es nunca lo que es, niega todas las determinaciones en que se pretende encerrarla, las situaciones concretas dadas. Pero el escepticismo no se conoce a él mismo, no sabe que esta negatividad es la desgracia de la autoconsciencia que en su subjetividad trata siempre de rebasarse, de alcanzar un en sí que al mismo tiempo fuera para sí, lo que en principio aparece como una contradicción. La autoconsciencia quiere ser sí mismo, ponerse en su identidad como ella misma, pero esta identidad no está dada como una cosa; todo lo que es dado, es negado por la autoconsciencia. La certeza de sí mismo se prueba así como una consciencia mutable, una consciencia a la que siempre falta algo para ser realmente ella misma; de ahí la proyección fuera de sí de su propio rebasamiento en lo *inmutable*, en lo universal al que por hipótesis nada faltaría, que sería en sí y que al mismo tiempo sería para sí. Y es que, efectivamente, lo que la consciencia capta como aquello hacia lo cual se adelanta, si fuera solamente en sí, conduciría a la anulación de la consciencia. Tal es el sentido de la expresión de Hegel más arriba citada: «el destino trágico de la certeza de sí mismo que debe ser en sí y para sí». Siendo para sí —negatividad—, añadimos nosotros, descubre que no puede ser al mismo tiempo, como certeza, de sí, en sí y para sí.

La consciencia pretendía captar una verdad en sí pero volvía a caer en la certeza que era solamente para sí; la certeza pretendía alcanzarse a sí misma, pero sólo se alcanza renunciando a sí misma, alienándose. Así será reinstaurada la objetividad —la sustancia— cuando la consciencia desgraciada se vea desembarazada de su subjetividad, se haya convertido ella misma en una cosa. Este doble movimiento constituye el sentido del idealismo hegeliano y de él resulta la aparición del espíritu: «Uno es aquel según el cual la sustancia sale de su estado de sustancia y se convierte en autoconsciencia, el otro, en cambio, es aquel por el

certeza de sí es la pérdida de sí; en tanto que para sí absolutamente, ya no puede ser en sí. Por consiguiente, será preciso que se aliene, que se haga *ser*, para volverse a encontrar a sí misma en el ser como *espíritu existente*.

26. *Phénoménologie*, II, p. 86.

cual la autoconsciencia se aliena a sí misma y se hace coseidad o sí mismo universal.»[27] Así, pues, todo el desarrollo de la consciencia desgraciada expresa el desarrollo de la subjetividad que renuncia a sí misma y en esta negación de sí misma reinstaura una objetividad que ya no es el en sí puro y simple, sino que ha pasado a ser el en sí para sí o el para sí en sí; una sustancia que es al mismo tiempo sujeto, que se pone a sí misma como lo que es. Que esta reconciliación, esta sintesis del en sí y del para sí sea posible es justamente lo que no admiten la mayoría de nuestros contemporáneos, y ahí reside la crítica que dirigen al sistema hegeliano como sistema. En general, prefieren lo que Hegel llama consciencia desgraciada a lo que llama espíritu; aceptan gustosamente la descripción de la certeza de sí que no llega a ser en sí y que, sin embargo, sólo es a partir de su rebasarse en dirección al en sí, pero abandonan el hegelianismo cuando la autoconsciencia singular —la subjetividad— se convierte en autoconsciencia universal —o coseidad— gracias a lo cual el ser es puesto como sujeto y el sujeto como ser. Lo que rechazan es la ontología hegeliana, no su fenomenología. No es tarea nuestra aquí tomar partido en dicho debate, sino limitarnos a aclarar en la medida de lo posible los pasos de la *Fenomenología.* Ahora bien, no existe duda sobre el sentido de la dialéctica de la consciencia desgraciada. Como dice explícitamente Hegel: «La autoconsciencia que alcanza su apogeo en la figura de la consciencia desgraciada constituye solamente el dolor del espíritu luchando por elevarse de nuevo a la objetividad sin alcanzar esta objetividad.»[28]

En un principio, la unidad se presenta a sí misma como su esencia más allá de la vida, es lo inmutable; después dicha esencia se presenta a sí misma como encarnada, lo inmutable se ha convertido en una figura concreta, en una autoconsciencia singular que es la consciencia desgraciada. «La unidad de la autoconsciencia singular y de su esencia inmutable»[29] se encuentra así realizada para ella pero, en tanto que es para ella, dicha unidad no es aún ella misma, no es aún el espíritu viviente. La autoconsciencia singular no es puesta todavía como autoconsciencia universal. Lo que ahora vamos a tomar en consideración son justamente los detalles de este desarrollo. La autoconsciencia singular habrá renunciado en su meta a su subjetividad unilateral; se pondrá como una singularidad superada, y esta superación, manifestándose como una figura nueva, será la razón, consciencia del ser tanto como de sí misma y de sí misma tanto como del ser, unidad del concepto existente para sí, es decir, de la consciencia y del objeto que es exterior a ella. «La verdad en sí y para

27. *Phénoménologie*, II, p. 263.
28. *Phénoménologie*, II, p. 203.
29. *Phénoménologie*, II, p. 203.

sí como razón es la identidad indivisible de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad.»[30]

El progreso que tiene lugar desde la consciencia judía hasta la consciencia cristiana hace posible dicha unidad. En efecto, en la consciencia judía el en sí es siempre para la consciencia rota su más allá; en la consciencia cristiana ese más allá es captado como algo unido a la subjetividad, a una autoconsciencia. Lo universal concreto, la unidad, está puesto pero solamente de forma inmediata —tal es el sentido de la encarnación— y aún no se ha elevado al plano del espíritu, de tal suerte que la consciencia subjetiva se convierte a sí misma en dicho universal concreto. Por consiguiente, el itinerario de la consciencia desgraciada es el itinerario de la consciencia cristiana, que Hegel concibe con la forma de la subjetividad de la Edad Media o con la forma de la subjetividad romántica de un Schleiermacher. La consciencia judía era la consciencia de la nulidad de la existencia humana y el esfuerzo vano por superar esa nulidad. Dios era entonces lo eterno que está más allá de la singularidad de la consciencia, lo transcendente, lo universal abstracto. Pero la propia consciencia desgarrada se nos aparecía como la unidad de los dos extremos, de suerte que en lo sucesivo lo que deviene objeto, la esencia de la consciencia desgraciada, no es ya lo inmutable sin forma, sino la unidad de lo inmutable y de la singularidad. «Quien me ve, ha visto al Padre.» Tal como apareció sobre el telón de fondo del mundo judío, tal como se manifestó a sus discípulos, Cristo es la unidad realizada entre Dios y el hombre, entre la verdad transcendente y la subjetividad singular. Por eso la actitud de la consciencia cristiana es muy diferente de la actitud de la consciencia judía. «Lo que de ahora en adelante constituye su esencia y su objeto es el ser uno de lo singular y de lo inmutable, mientras que en el concepto su objeto esencial era solamente lo inmutable abstracto privado de figura.» Ahora es necesario que la consciencia se aparte de ese estado de separación que caracterizaba el concepto de la consciencia desgraciada y que realice en ella misma la unidad en que se ha convertido bajo la forma del Cristo histórico. Justamente por ello «dicha consciencia debe elevar hasta el ser uno absoluto su inicial relación exterior con lo inmutable figurado que es como la relación con una realidad efectiva ajena».[31] Los discípulos vieron en Cristo la realización de la unidad tan buscada por el mundo judío y por sus profetas, pero para ellos esta unidad es todavía una verdad *ajena* a su propia consciencia. Cristo está allí en el espacio y en el tiempo; en él lo inmutable se ha convertido en «singularidad pensante»,

30. Hegel, *Werke*, ed. Lasson, t. V, p. 379 (*Encyclopédie des sciences philosophiques*).

31. J. Wahl escribe muy justamente: «Es esa relación externa lo que habrá que transformar de tal manera que después del Dios de los judíos, después del Dios cristiano, tengamos el Espíritu» (*op. cit.*, p. 192).

autoconsciencia, pero está situado aún ante la consciencia desgraciada como «uno sensible y opaco, con toda la rigidez de una cosa efectiva».[32] Esta unidad que es la esencia y el objeto de la autoconsciencia es puesta fuera de ella, es una presencia «que todavía no es presencia perfecta y auténtica, sino que sigue estando lastrada por una imperfección que es una oposición». En la parte de la *Fenomenología* dedicada a la «religión revelada», así como en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel volverá a tratar de la presencia de Cristo para los discípulos, una presencia que todavía no es la inmanencia del espíritu. Los trabajos de juventud contienen igualmente numerosos estudios preliminares sobre este punto.[33]

La consciencia desgraciada es considerada entonces de la misma forma que lo era la autoconsciencia: en sí, para sí, en sí y para sí. En tanto que pura consciencia, debemos considerar lo que constituye su esencia y cómo la alcanza; en tanto que ser para sí, la vemos manifestarse en la negación del más acá como deseo y trabajo; finalmente, vemos la verdad de todo este proceso en la consciencia que ella toma de su ser para sí, en el ascetismo y la resignación cristiana.

Como pura consciencia, su objeto es para ella la unidad de lo inmutable y de lo singular, pero no se relaciona con su esencia de una manera pensante, sino que es el sentimiento de dicha unidad sin ser todavía su concepto. Por eso su esencia todavía le es ajena, no ha rebasado completamente la dualidad característica de la consciencia desgraciada. En tanto que sentimiento, sin duda es dualidad superada; no es ni el pensamiento abstracto del estoico, ni la pura inquietud escéptica. Pero en tanto que no es el concepto, el pensamiento auténtico de ese sentimiento de sí, vuelve a caer incesantemente en su estado de división y de separación consigo misma. El alma del discípulo tiene claramente la certeza de que ha sido conocida y reconocida por un Dios que es él mismo un alma singular, pero esa certeza es solamente sentimiento, es una nostalgia como la *Sehnsucht* de Jacobi, un fervor piadoso *(Andacht)* que únicamente va en la dirección del pensamiento, sin ser el pensamiento de la existencia. El sentimiento que esta consciencia tiene de lo divino, justamente porque no es más que sentimiento, es un sentimiento quebrado, roto; no se encuentra a sí mismo o no se posee como una verdad auténtica, una verdad que fuera inmanente a la autoconsciencia y que fuera su propio saber. En Cristo, el alma cristiana conoce lo divino como singularidad pensante, pero todavía no lo conoce como singularidad universal. «Buscado como singular no es una singularidad universal y pensada, no es concepto, sino que es algo singular como objeto, algo efectivamente real, objeto de la cer-

32. *Phénoménologie*, I, p. 180.
33. *Cf.*, por ejemplo, NOHL, *op. cit.*, pp. 243 y ss.

teza sensible inmediata y, por consiguiente, objeto de naturaleza tal que ya ha desaparecido.»[34]

Lo que le falta a la consciencia cristiana es el pensamiento de su sentimiento; no rebasa el estadio del contacto inmediato entre el puro pensamiento y la singularidad. Para ella Dios es Cristo, pero Cristo no es ella misma, puesto que no ha interiorizado la verdad que se la revela desde fuera. «Ello no obstante, hay algo que no es para ella. Y no es para ella justamente el que su objeto, lo inmutable, que para ella tiene esencialmente la figura de la existencia singular, sea ella misma, es decir, que ella misma sea la propia existencia singular de la consciencia.»[35] Así, pues, la autoconsciencia sigue siendo desgraciada porque su esencia —la unidad de lo inmutable y de lo singular— continúa siendo un más allá de ella misma, una verdad que la consciencia no encuentra en sí misma y con la cual no puede coincidir. Oscila, por tanto, «entre la noche vacía del más allá suprasensible y la apariencia coloreada del más acá sensible», sin poder entrar definitivamente en el «día espiritual de la presencia».[36]

El discípulo, el cruzado, el romántico no llega a alcanzar el concepto del espíritu; se arrodillan ante la cruz o emprenden cruzadas, pero en ambos casos sólo llegan al sentimiento de su desgracia, a la consciencia de la desaparición de lo que para ellos es la esencia. Esta esencia, como más allá o como más acá, siempre se les escapa. Hegel ve en las cruzadas algo así como un símbolo histórico de una verdad metafísica. Al tratar de poseer su objeto como una certeza sensible, el cristianismo debe perderlo necesariamente; siempre se halla y se hallará en presencia del «sepulcro de su propio vacío» y debe experimentar el dolor que expresa el canto luterano: «El mismo Dios ha muerto.» Sin embargo, ese mismo sepulcro todavía es una realidad sensible; «se convierte, por tanto, en el riesgo de una lucha y de un esfuerzo que necesariamente debe acabar en derrota».[37] Y Hegel, que recoge en su filosofía de la historia la significación metafísica de las cruzadas, cita estas palabras de Cristo: «¿Por qué buscáis entre los muertos a aquel que está vivo? Él no está aquí, ha resucitado.»[38] En el dolor del discípulo ante la cruz, en el fracaso del cruzado en la tarea de retener el sepulcro de Cristo, la consciencia hace la experiencia de que la existencia singular en tanto que desaparecida no es la verdadera singularidad.[39] La desaparición del sepulcro es «una desaparición de la desaparición».[40] Así es como

34. *Phénoménologie*, I, pp. 183-184 (*Fenomenología*, p. 133).
35. *Phénoménologie*, I, p. 182 (*Fenomenología*, p. 132).
36. Esas expresiones son utilizadas por Hegel (*cf. Phénoménologie*, I, p. 154).
37. *Phénoménologie*, I, p. 184 (*Fenomenología*, p. 133).
38. *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (traduc. francesa de Gibelin, t. II, p. 180).
39. *Phénoménologie*, I, p. 184 (*Fenomenología*, p. 133).
40. «La desaparición de la desaparición» es una expresión de Hegel para definir la objetividad a nivel del espíritu (*Phénoménologie*, I, p. 334).

esta consciencia se hará capaz de encontrar la existencia singular como verdadera o como universal, Cristo no será ya solamente el Cristo histórico que una vez existió y que ha desaparecido, sino que será la comunidad espiritual: el hombre-Dios que es *la verdad convertida en para sí.*

Pero la consciencia desgraciada no puede concebir esta verdad, pues entonces sería superada ella misma como autoconsciencia; es el dolor de la consciencia humana que sabe que la verdad la transciende siempre, que constantemente debe superarse para alcanzarla y que, sin embargo, dicha verdad no puede faltar en el para sí de la consciencia, en la certeza subjetiva. Lo universal concreto se realizó para ella un día en Cristo, pero al no haber interiorizado esta revelación, al no haber comprendido el sentido espiritual y no haber pensado conceptualmente, la verdad volvió a caer en la separación con su esencia.

Ello no obstante, ahora debemos tomar en consideración dicha consciencia en su acción sobre el mundo, sobre el más acá. En tanto que pura consciencia, vuelve a caer en ella misma. Al menos le pertenece su dolor y el sentimiento de la ausencia divina por lo cual la consciencia regresa a sí misma y se manifiesta solamente como negatividad exterior, en el deseo y en el trabajo. De esta manera, la autoconsciencia en general se nos ha aparecido como negatividad del mundo para hallarse a sí misma. Pero aquí esta negación va a tomar otro sentido; lo que la autoconsciencia va a buscar con su operación en el mundo es una nueva realización de su unidad con lo inmutable; el sentido de su trabajo es justamente llegar a esta comunión. La negación debe ir hasta la negación de sí misma —la negación de la negación— en el ascetismo y la alienación y, así, restaurar lo universal.

El alma piadosa *(Gemüt)* ha renunciado a buscar su esencia fuera de ella. «En sí o para nosotros —dice Hegel— se ha encontrado a sí mismo, pues aunque para él, en su sentimiento, la esencia se separe de él, dicho sentimiento es, sin embargo, sentimiento de sí mismo; han sentido el objeto de su puro sentir y él mismo es ese objeto.»[41] Justamente por ello, esta consciencia va a buscarse a sí misma y, como sabemos, sólo podrá objetivar su certeza de ella misma en su operación en el mundo, en el deseo, en el trabajo y en el goce. El mundo está allí únicamente para proporcionar la ocasión de que la consciencia se encuentre a sí misma y pueda ponerse para sí como es en sí. El discípulo y el cruzado vuelven a entrar ahora en ellos mismos y encuentran en el trabajo una santificación. Así, pues, ¿cuál es la significación del deseo, del trabajo, del goce, para esta consciencia?

Hemos señalado ya que el ser mismo de la autoconsciencia, su devenir para sí, era su operación *(Tun).* El mundo que era en sí para la consciencia, en el estricto sentido del término, es con-

41. *Phénoménologie,* I, p. 184 (*Fenomenología,* p. 133).

servado para la autoconsciencia, pero como un momento evanescente. La autoconsciencia es deseo y trabajo; niega el mundo que se presenta ante ella y así se afirma ella misma en su independencia. ¿Ocurre lo mismo en el caso de la consciencia desgraciada que se repliega sobre sí y ha sentido en ella misma su esencia? El mundo en que ejerce su trabajo y al que lleva su deseo, del que saca su goce, ¿es siempre este más acá evanescente del qué ella triunfa? En realidad, la encarnación ha cambiado el sentido del más acá cuyo conjunto se ha convertido en una figura *(Gestalt)* de lo inmutable. «Esta realidad efectiva es figura de lo inmutable, pues lo inmutable ha recibido en sí la singularidad y, como en tanto que inmutable es un universal, la singularidad tiene en general la significación de la realidad efectiva en su integridad.»[42] La consciencia judía oponía el mundo a Dios y oponía el hombre, como ser en el mundo, a lo eterno; ahora el propio mundo se ha convertido en una figura de Dios, ya que Dios se presenta como autoconsciencia singular, se ha encarnado. El pan y el vino ya no son nulidades en sí de las que se apodera la consciencia, sino que si por medio de su propia operación el hombre los hace salir de la tierra y los consume es porque «lo inmutable mismo abandona su propia configuración y la cede para su goce».[43] El más acá evanescente ya no es sólo más acá evanescente, sino que, como la consciencia desgraciada, es una realidad efectiva rota en dos fragmentos «que en un aspecto sólo es en sí nada, pero en el otro es un mundo consagrado».[44] Más tarde, en sus lecciones de estética, dirá Hegel que la encarnación trastoca toda la realidad sensible que se profundiza y se refleja en sí misma para la consciencia. La existencia sensible se ha convertido en un símbolo y si se entrega a la consciencia es porque lo inmutable mismo se la regala al hombre. De esta manera, en su operación, la consciencia no llega al sentimiento de su dominio absoluto sobre el más acá; su deseo, su trabajo, su goce —en una palabra, su operación— sólo proceden de ella en apariencia. El hombre cree obrar pero es Dios quien le conduce. Esto es aún más verdad si en vez de considerar la realidad pasiva a la cual lleva la operación de la consciencia se toma en consideración la operación misma. La consciencia obra, pero con ello pone en práctica poderes que no son específicamente suyos. Sus aptitudes, su dotes, son un ser en sí, un ser que la consciencia utiliza pero que debe a Dios, a su gracia. En esta operación, la consciencia singular es también en sí: «Este lado pertenece al más allá inmutable y está constituido por las apti-

42. *Phénoménologie*, I, p. 186. (*Fenomenología*, p. 134). Ya se ve que progresivamente la autoconsciencia topa con la consciencia; el mundo que negaba deviene una figura de lo inmutable. Finalmente, poniéndose a sí misma como alienada en este mundo, la consciencia reinstaurará completamente la posición del ser.

43. *Phénoménologie*, I, p. 186 (*Fenomenología*, p. 134).

44. *Phénoménologie*, I, p. 185 (*Fenomenología*, p. 134).

tudes y los poderes eficaces de la consciencia, un don ajeno concedido igualmente por lo inmutable a la consciencia para que ésta haga uso de él.»[45] Así, pues, mírese por donde se mire, la acción se refleja en un término transcendental. La consciencia operante sólo da la impresión de estar obrando. En ella misma y fuera de ella es Dios quien obra, de la misma manera que el amo era el verdadero sujeto de la acción del esclavo, «pues lo que el esclavo hace es propiamente la operación del amo y únicamente a este último corresponde el ser para sí, la esencia». La consciencia desgraciada, tanto en su repliegue sobre sí misma como en su operación sobre el mundo, no hace más que experimentar la transcendencia de su propia esencia; su operación se refleja más allá de sí misma, no es realmente autónoma, como pretende ser la autoconsciencia. Su certeza de sí tiene como verdad un término transcendente, lo cual la condena a no tener ya en sí misma su propia certeza. Las relaciones entre amo y esclavo vuelven a encontrarse aquí en el seno mismo de la consciencia. La consciencia humana se pone como consciencia esclava, y su esencia, el señorío, está más allá de ella en Dios, al que Hegel llama siempre aquí lo inmutable o lo universal.

Sin embargo, ¿no llega entonces la consciencia desgraciada al sentimiento de su unidad con lo inmutable, no se realiza la comunión con su más allá? De una parte, efectivamente, lo inmutable se da a ella, le permite obrar y, de otra parte, la consciencia reconoce —como el esclavo reconocía al amo— su propia dependencia con respecto a lo inmutable, «se prohíbe la satisfacción de la consciencia de su independencia y atribuye al más allá y no a ella misma la esencia de su operación».[46] La consciencia operante se humilla en esta acción de gracias, en este reconocimiento de Dios. Así, pues, ¿no llega la consciencia a una comunión con lo transcendente? Hegel insiste particularmente sobre la humillación de la consciencia desgraciada, que, por medio del reconocimiento de Dios, llega a la comunión con él. El hombre que se pone como autónomo, en tanto que ser activo, que trabaja el mundo y saca de él su goce, se reconoce a sí mismo, a pesar de ello, como pasivo.

El reconocimiento de Dios como el único que obra es la acción esencial del hombre. De la misma manera que el esclavo reconocía al amo y se ponía a sí mismo como esclavo, así también la consciencia humana se pone como pasiva, como dependiente, renuncia a su dominio. Pero justamente por una inversión dialéctica que ya se ha presentado varias veces, la humillación del hombre que todo lo atribuye a la gracia y no se concede nada a sí mismo es, en realidad, una elevación. De esta manera, es el propio hombre quien pone a Dios; reconoce al amo, pero este reconocimiento emana de él. Allí donde se pone como lo más bajo es lo más alto.

45. *Phénoménologie*, I, p. 186 (*Fenomenología*, p. 134).
46. *Phénoménologie*, I, p. 187 (*Fenomenología*, p. 135).

Por consiguiente, la autoconsciencia no llega a despojarse de su libertad, a alinearla realmente; glorifica a Dios y niega la libertad del hombre, pero eso es justamente su mayor acción. Por eso no se deja engañar en la acción de gracias. «La consciencia se siente aquí como esta existencia singular y no se deja engañar por la apariencia de su renuncia, pues la verdad de la consciencia sigue siendo el hecho de no haberse abandonado.»[47] La existencia singular —la subjetividad de la autoconsciencia o el hombre— no puede ponerse para ella misma en su libertad absoluta sin renunciar a ella; pero su renuncia es también obra suya. En su operación —que es su mismo ser, pues el ser de la autoconsciencia es acción— la consciencia se pone como ser para sí, pero al mismo tiempo descubre la vanidad de este ser para sí. Su esencia sigue escapándosele, como el esclavo que se fuera de sí mismo bajo el aspecto del amo y, ello no obstante, este ponerse fuera de sí, este acto que la transciende, también es ella misma. Así, pues, la verdad de la consciencia que es para sí es la consciencia humillada y elevada en su humillación, una consciencia que, como la del esclavo en la dialéctica anterior, alcanza una nueva forma de liberación. Pero si la verdad de la autoconsciencia esclava era la consciencia *estoica*, la verdad de la consciencia desgraciada será la consciencia del *asceta*, del santo que se propone anular su propia singularidad para devenir así una autoconsciencia más profunda.

De ahí el tercer estadio del desarrollo de la consciencia desgraciada: el estadio de la renuncia y de la alienación por medio de lo cual la consciencia singular se hará verdaderamente cosa, alienará su ser para sí, pero por eso mismo ganará una verdad mucho más alta. Al ponerse a sí misma como una cosa, por el ascetismo, por la obediencia, por la alienación de su propia voluntad particular, la consciencia descubre, o descubrimos nosotros por ella, que la cosa es manifestación del sí mismo, que el sí mismo es sí mismo universal y que lo universal es para sí. La Edad Media prepara el Renacimiento y la certeza de la razón en el sentido de ser en sí y para sí toda verdad. La iglesia de la Edad Media es la prefiguración de la razón moderna puesto que se trata de una forma de la universalidad concreta. Justamente este último estadio es el que tenemos que analizar ahora. El tercer estadio describe al cristiano de la Edad Media que aliena completamente su certeza de sí, su sí mismo y, con ello, pone el sí mismo universal, la razón. El término medio que reúne al sí mismo singular de la consciencia y al universal es la Iglesia, «el ministro de Dios que representa uno de los extremos al lado del otro».[48] Hegel resume brevemente los tres momentos. La consciencia desgraciada cristiana es primero aspiración, emoción que todavía no ha llegado a una verdadera expresión de sí misma. Este

47. *Phénoménologie,* I, p. 188 (*Fenomenología,* p. 135).
48. *Phénoménologie,* I, p. 190 (*Fenomenología,* p. 137).

primer estado, que Hegel denomina concepto de esta consciencia, es un «estado musical del alma», el estado de ánimo del discípulo al pie de la cruz o el del cruzado: el inmediato encuentro entre el más allá y el más acá. En efecto, la aspiración del alma religiosa no se dirige ya hacia un más allá sin forma, sino que, al haberse hecho hombre el propio Dios, busca a Dios en un contacto inmediato —tanto externo como interno, por decirlo así. La autoconsciencia se sabe reconocida por otra alma al que ella reconoce. Este «combate del sentimiento»[49] todavía no ha llegado a su realización; es en sí, no es para sí.

Por el contrario, el segundo momento expresa el devenir para sí de la consciencia religiosa. El mundo es santificado por la presencia en él de lo divino. El deseo, el trabajo, el goce y la acción de gracias son la ocasión para una comunión del alma con su esencia, pero esta comunión todavía se halla afectada por una contradicción. En efecto, la consciencia se ha probado como real y operante o «como consciencia cuya verdad es ser en sí y para sí misma». El segundo momento es la realización del primero, pero en el primero la consciencia no es más que un sentimiento, no se piensa a sí misma como un universal concreto y, justamente por ello, esta realización es la realización de una consciencia sin esencia. En realidad, su humillación representa un retorno al interior de sí misma, una separación de lo universal. El tercero será, pues, la consciencia que el alma tiene de su nulidad frente a lo universal. El asceta cristiano corresponde al sabio estoico pero su santidad es diferente a la sabiduría de este último. Ha tomado consciencia de la vanidad de su sí mismo; su operación efectiva deviene una operación nula, su goce se convierte en el sentimiento de su desgracia. «De este modo, operación y goce pierden todo contenido universal..., una y otro se retiran a la singularidad, sobre la que está dirigida la consciencia, para suprimirla.» Hegel describe la concepción del mundo de este asceta que dedica toda su atención a su naturaleza particular para combatirla y muestra la contradicción que está implicada en esta lucha contra sí mismo. «El enemigo se engendra siempre en su derrota y la consciencia en vez de ser liberada de él, sigue estando en contacto con él y se siente siempre como manchada.»[50] Esta perpetua consciencia de culpabilidad, del mal en sí mismo, es aquí característica; en vez de dar lugar a la personalidad orgullosa del sabio estoico produce una personalidad «tan desventurada como pobre».[51]

Pero esta autonegación se realiza por mediación de la idea de lo inmutable y la relación negativa obtiene, al fin, una significación positiva. De ese modo se realizará en sí una nueva unidad que es la meta de la consciencia desgraciada. Ésta debe desarrollarse

49. *Phénoménologie*, I, p. 188 (*Fenomenología*, p. 135).
50. *Phénoménologie*, I, p. 189 (*Fenomenología*, p. 136).
51. *Phénoménologie*, I, p. 189 (*Fenomenología*, p. 136).

hasta la completa negación de sí misma para que, en esta negación, encuentre su universalidad. «Para la consciencia desgraciada, el ser en sí es el más allá de ella misma. Pero veamos lo que con su movimiento ha conseguido esta consciencia: ha puesto la singularidad en su desarrollo completo o ha puesto la singularidad, que es consciencia efectiva, como lo negativo de ella misma, es decir, como el extremo objetivo.»[52] La negación de la singularidad por ella misma conduce al sí mismo universal que todavía no se sabe a sí mismo como tal. En efecto, únicamente nosotros, los filósofos, vemos en la Iglesia de la Edad Media el sí mismo universal que, como tal, aparecerá bajo la forma de la razón. Tal vez este desarrollo sea esencial para comprender bien el sentido del pensamiento hegeliano y lo que para Hegel significa la Iglesia, la razón y el espíritu. Es preciso que el sí mismo, el ser para sí, se aliene y de ese modo se convierta en unidad de los sí mismos, en el sí mismo universal que vuelve a encontrarse consigo en el ser. Este ser para sí del en sí será el espíritu.

Así, pues, la mediación entre la consciencia singular y lo inmutable se verifica por medio del clero, de una Iglesia. El contenido de la acción así emprendida es la aniquilación y la destrucción de la consciencia singular como tal y, al mismo tiempo, su promoción a la universalidad. Primero se rechaza a sí misma como voluntad singular, abandona la libertad de su elección y de su decisión. Luego, por medio del sacramento de la penitencia, pierde la culpabilidad de la acción. «Cuando la acción consiste en seguir una decisión ajena deja de ser acción particular de la persona en lo que se refiere al lado de la operación y de la voluntad.»[53] Es cierto que a la consciencia le queda el fruto de su trabajo y el goce, pero también a ello renuncia en parte con las donaciones y los ayunos. Finalmente, renuncia a su propia independencia al prestarse a hacer lo que no entiende.[54]

Con todo, esta alienación realiza en sí una voluntad universal; en sí, no para ella misma, pues todavía no se encuentra a ella misma en su voluntad alienada. Somos nosotros quienes sabemos ver en la voluntad singular negada la voluntad universal que surge. Esta nueva etapa será la unidad de la consciencia (el en sí) y de la autoconsciencia (el para sí), es decir, la razón.

52. *Phénoménologie*, I, p. 195 (*Fenomenología*, p. 143).

53. *Phénoménologie*, I, p. 190 (*Fenomenología*, p. 137).

54. Las ceremonias de la Iglesia celebradas en latín y los ritos. De esta manera la autoconsciencia ha alienado en provecho de una Iglesia su libertad externa e interna. Pero esta voluntad singular *negada*, realizada así en lo universal, es *en sí* la voluntad universal. Volveremos a tratar sobre este punto en el capítulo siguiente («La razón y el idealismo») para aclarar el tránsito de la *Iglesia* a la *Razón*.

Cuarta parte

LA RAZÓN EN SU ASPECTO FENOMENOLÓGICO

I. La razón y el idealismo

La dialéctica: consciencia, autoconsciencia, razón. En la *Fenomenología* de 1807, luego, algunos años más tarde, en su *Propedéutica* y, finalmente, en la *Enciclopedia,* Hegel toma en consideración un mismo movimiento dialéctico que se expresa en estos tres momentos: la consciencia, la autoconsciencia y la razón. La consciencia, en el sentido restringido del término, considera el objeto como un otro distinto del yo, el ser en sí. Pero el desarrollo de la consciencia conduce a la autoconsciencia, para la cual el objeto es solamente el propio yo. En un principio, la autoconsciencia es singular siendo sólo para sí de forma inmediatata; excluye el objeto de la consciencia para poder ponerse a sí misma en su independencia y en su libertad. La educación de la autoconsciencia es el movimiento por medio del cual aquélla se eleva desde la singularidad exclusiva hasta la universalidad. La autoconsciencia singular pasa a ser autoconsciencia universal. El yo que desea se transforma en yo pensante. Justamente entonces el contenido de la consciencia es tanto en sí como para la consciencia. El saber de un objeto es saber de sí misma y el saber de sí mismo es saber del ser en sí. Esta identidad del pensamiento y del ser se llama razón *(Vernunft);* es la síntesis dialéctica de la consciencia y de la autoconsciencia, pero esta síntesis sólo es posible si la autoconsciencia ha devenido realmente en sí misma autoconsciencia universal. El yo es universal en sí mismo, pero debe pasar a serlo para sí, de manera que sus determinaciones se manifiesten como las mismas determinaciones de las cosas y su pensamiento de sí mismo sea a la vez pensamiento del objeto. La noción de razón corresponde, como se ve, al idealismo en el sentido más general del término. En la *Fenomenología del espíritu* de 1807, Hegel insiste particularmente sobre la relación entre la razón y la filosofía idealista en general. Tanto en la *Propedéutica* como en la fenomenología de la *Enciclopedia* este movimiento dialéctico se indica de una forma mucho más esquemática y condensada. Justamente por ello, se hace posible una comprensión más directa, lo cual nos inclina a considerar brevemente el tránsito de la autoconsciencia a la razón en esas dos obras antes de estudiar la razón en la *Fenomenología del espíritu.*[1]

1. En esas dos obras, la razón es la *verdad en sí y para sí,* de manera que con ella se acaba la fenomenología y surge un elemento nuevo, el del concepto. En la *Fenomenología del espíritu* la situación es diferente: la razón es considerada tal como se manifiesta en la *historia del saber.* La reconciliación

En la *Propedéutica*, y después de haber recogido la dialéctica del amo y del esclavo, Hegel muestra cómo la educación del esclavo le conduce a la universalidad. «La alienación de la voluntad arbitraria constituye el momento de la verdadera obediencia (Pisístrato enseña a los atenienses a obedecer y con ello da efectividad al código de Solón; una vez que los atenienses habían aprendido a obedecer, el amo resultaba superfluo).» [2] Lo que forma la voluntad y transforma el yo singular en un yo universal es la obediencia y el servicio. Igualmente, en el trabajo, el hombre aprende a suspender su goce y a expresar las determinaciones del pensamiento en el ser objetivo; aliena su yo, pero dicha alienación representa la conquista de la universalidad. El yo deja de estar aislado en sí mismo; se supera al encontrar en él otros yos, es reconocido y reconoce. «La autoconsciencia universal es la intuición de sí mismo como de un sí mismo no particular sino universal en sí. De esta manera la autoconsciencia se reconoce a ella misma y a las otras autoconsciencias en sí misma y, a su vez, es reconocida por las otras.» [3]

La idea de una verdad en sí, tal como aparecerá en el plano de la razón, no es separable de la idea de una pluralidad de yos singulares y de una comunicación entre esos yos. Así es como hay que entender la necesidad de esta educación que eleva al hombre encerrado en sí mismo a la consciencia de su universalidad. El recíproco reconocimiento de los yos es un momento de la verdad, de la misma manera que la verdad es un momento de todas las virtudes. «Esta autoconsciencia (universal) es la base de todas las virtudes, del amor, del honor, de la amistad, de la valentía, del autosacrificio, de la fama.» [4] Así, pues, la razón aparece como el primer resultado de la mediación que unas autoconsciencias ejercen sobre otras, mediación que constituye la universalidad de la autoconsciencia; y sin esta universalidad —todavía abstracta a este nivel— no habría verdad posible. Tenemos aquí uno de los caracteres del idealismo hegeliano, que opone éste al idealismo kantiano, por ejemplo. Para Kant el «Yo pienso aquello que debe poder acompañar todas mis representaciones» se halla en cierta forma suspendido sobre el vacío. Para Hegel se trata, desde luego, del yo concreto, pero que se ha elevado a la universalidad por medio de su relación con otros yo. Ello no obstante, la verdad —aunque rebasa al hombre— es una verdad humana no separable de la formación de la autoconsciencia.

Y es que dicha verdad ya no es el ser en sí de la consciencia, sino que es verdad (objetiva) y certeza (subjetiva) al mismo tiem-

---

entre lo universal y lo singular sólo intervendrá realmente mucho más tarde. A ello se debe el que hayamos intitulado esta parte de nuestro trabajo «*La razón en su aspecto fenomenológico*».

2. *Propedéutica*, ed. Lasson, t. XXI, pp. 208 y ss.
3. *Ibid.*, p. 209.
4. *Ibid.*, p. 210.

po; es una verdad que es sujeto, devenir de sí. De esta manera es como, en nuestra opinión, debe entenderse la síntesis representada por la razón y como habrá que entender la razón consciente de ella misma que finalmente será espíritu *(Geist)*. En la *Propedéutica,* Hegel definía la razón así: «La razón es la suprema unificación de la consciencia y de la autoconsciencia, del saber de un objeto y del saber de sí. Es la certeza de que sus determinaciones son objetivas —es decir, son determinaciones de la esencia de las cosas— al mismo tiempo que son nuestros pensamientos. Es la certeza de sí misma, subjetividad, tanto como el ser o la objetividad, y ello en un mismo y único pensamiento.» [5] «La razón —dice también Hegel— denota un contenido que no está solamente en nuestras representaciones, sino que contiene la esencia de las cosas e igualmente un contenido que no es algo ajeno para el yo —algo dado desde fuera—, sino que es producido por el yo *(von ihm erzeugt)*.» Sin duda en esta concepción se halla expresada la filosofía de la identidad de Schelling —identidad de la subjetividad y de la objetividad—, pero esa identidad aparece en la *Fenomenología* como el resultado de un camino de formación, de un desarrollo de la consciencia y de la autoconsciencia, de manera que la verdad no es sin el reconocimiento mutuo de las autoconsciencias, su elevación a la universalidad del pensamiento. Además, esta verdad no es, por su parte, un ser en sí, un más allá de la toma de consciencia, sino que es saber de sí, certeza subjetiva al mismo tiempo que realidad objetiva.

Tanto en la *Enciclopedia* como en la *Propedéutica* Hegel reproduce este mismo movimiento dialéctico, movimiento que va desde la autoconsciencia universal —dialéctica del amo y del esclavo— a la razón. Con todo, Hegel nos indica por qué la autoconsciencia universal es razón antes de ser espíritu. El tránsito de la autoconsciencia universal a espíritu —el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo— puede parecer efectivamente más natural que el tránsito de la autoconsciencia universal a la razón— pues la razón no parece tomar ya en consideración la pluralidad de los yo, sino solamente la identidad de la verdad y de la certeza, del ser en sí y del ser para la consciencia. Se pasa de un desarrollo concreto —por ejemplo, la relación entre amo y esclavo— a una tesis metafísica, la misma del idealismo o de la identidad. En efecto, al hablar en la *Enciclopedia* de la autoconsciencia universal, Hegel dice: «Esta aparición, reflectante universal de la autoconsciencia —el concepto— que se sabe en su objetividad como subjetividad idéntica consigo misma y que, por consiguiente, se sabe universal, es la forma de la consciencia de la sustancia de toda espiritualidad esencial, familia, patria, Estado, así como de las virtudes. Pero todo esto puede seguir siendo formal, todavía falta el contenido.» [6] Por eso, lo que primero se

5. *Propedéutica,* ed. Lasson, t. XXI, p. 210; *cf.* igualmente p. 27.
6. *Enciclopedia,* ed. Lasson, t. V, p. 379.

presenta en el nuevo elemento de la universalidad es solamente la unidad del concepto existente para sí, la consciencia, y del objeto externo presente. La razón aún no es el espíritu, pues el espíritu es el resultado del desarrollo de la razón, la razón que se sabe a sí misma y que es para ella misma.

En la *Fenomenología* de 1807, estas distinciones son todavía más importantes. La razón es considerada como un momento particular en el desarrollo de la consciencia, entendida en el sentido amplio del término. La razón corresponde a la forma de la sustancia y el espíritu es la sustancia que deviene sujeto; dicha forma de la sustancia se alcanza cuando la autoconsciencia ha pasado a ser universal para sí, cuando lleva en ella el elemento del saber que es la identidad del ser en sí y del ser para la consciencia, pero este elemento ha sido engendrado por toda dialéctica anterior, la del amo y el esclavo, del estoicismo y el escepticismo, la de la consciencia desgraciada.

Mucho más que la *Propedéutica* o la «Fenomenología» de la *Enciclopedia,* la *Fenomenología del espíritu* de 1807 es una verdadera historia concreta de la consciencia humana.[7] Esta historia de la consciencia que tiene «como historia del mundo» su propio ser ahí objetivo se halla mucho más desarrollada que el esquema que luego va a conservar Hegel en su sistema y que cada vez tendrá más relación con la historia del espíritu del mundo. Así es como en 1807 Hegel considera el tránsito de la consciencia desgraciada a la razón en el sentido del paso de la Iglesia de la Edad Media al Renacimiento y a los tiempos modernos. La consciencia desgraciada nos ha mostrado la completa alienación de la autoconsciencia singular. Para la consciencia desgraciada, que no es más que el doloroso sentimiento de la negatividad escéptica, el ser en sí era el más allá de ella misma. Incapaz de salir de su subjetividad, la consciencia sentía al mismo tiempo su insuficiencia, y su más allá se la presentaba como un Dios que conciliaría en sí la subjetividad y la objetividad, la singularidad de la autoconsciencia singular podría volver a encontrarse en él y ganar al mismo tiempo la universalidad, devenir autoconsciencia universal mientras sigue siendo autoconsciencia. «Más tarde —escribe Hegel a propósito de la religión—, la autoconsciencia que alcanza su apogeo en la figura de la consciencia desgraciada, fue solamente el dolor del espíritu que lucha por elevarse de nuevo a la objetividad, pero que no logra alcanzar esa objetividad. La unidad de la autoconsciencia singular y de su esencia inmutable, unidad hacia la

7. ¿Qué diferencia hay entre la *razón* de la *Fenomenología* de 1807 y la *razón* en el *Sistema?* En el *Sistema,* la razón es realmente la identidad del en sí y del para sí, de manera que a partir de ella la consciencia fenoménica es *superada.* En la *Fenomenología* de 1807, la razón es la *aparición fenoménica* de la razón, de suerte que la unidad del en sí y del para sí es aquí considerada tal como aparece *para sí* (todavía) ante la consciencia humana. Sólo al final de la obra, en la dialéctica de la remisión de los pecados, «la oposición interna del concepto» es superada de verdad (*cf.* VII parte: «Lógica y Fenomenología»).

cual tiende esta autoconsciencia, continúa siendo, por consiguiente, un más allá de ella misma. El ser ahí inmediato de la razón que surge para nosotros de este dolor y sus figuras particulares no contienen religión alguna porque la autoconsciencia se sabe o se busca en la presencia inmediata.»[8]

La autoconsciencia universal y singular a la vez, que sirve de transición a la razón de los tiempos modernos, es la Iglesia de la Edad Media. El yo singular se eleva verdaderamente a la universalidad por medio de esta Iglesia que constituye una comunidad universal, que habla una lengua que los individuos no siempre entienden, junta las donaciones de los particulares y forma una voluntad general que nace de la alienación de las voluntades singulares. «Ha arrancado de sí mismo su ser para sí y ha hecho de él una cosa.» «En este desarrollo también ha llegado a ser para la consciencia su unidad con este universal, unidad que para nosotros ya no cae fuera de ella, puesto que lo singular suprimido es lo universal; y, como la consciencia se mantiene a sí misma en esta negatividad suya, constituye en la consciencia, como tal, su esencia.»[9] El término medio entre lo universal y lo singular, el en sí y el para sí, que aquí está representado por la Iglesia, es la unidad que tiene un saber inmediato de los dos extremos y que los pone en relación; «es la consciencia de su unidad, unidad que se anuncia a la consciencia y, por ello, se anuncia a sí misma; es la certeza de ser toda verdad».[10]

Tal es la razón: la certeza que la consciencia tiene de ser toda realidad, toda verdad; la certeza de que esta verdad no se encuentra más allá, sino que se presenta de forma inmediata a la consciencia. Así y todo, semejante certeza sólo era posible por el hecho —tan importante en los diversos estadios de la *Fenomenología*— de la alienación de la consciencia singular. Es justamente esta alienación la que eleva la autoconsciencia a universalidad, sin que por ello haga desaparecer a la misma consciencia, pues la alienación de la autoconsciencia es un movimiento espiritual; no es el tránsito brusco de un término a otro, de lo singular a lo universal en el caso considerado, sino que es conservación de sí misma en ese tránsito lo que Hegel quiere indicar en ese paréntesis un tanto oscuro —«como la consciencia se mantiene a sí misma en esta negatividad suya». En la muerte— considerada como puro fenómeno al nivel de la vida universal— lo singular deviene universal, pero sin conservarse a sí mismo

8. *Phénoménologie*, II, p. 203. En el capítulo anterior hemos citado ya este importante texto que resume la significación de la consciencia desgraciada, pero sin la última frase, que indica el tránsito de la consciencia desgraciada a la razón.

9. *Phénoménologie*, I, p. 195 (*Fenomenología*. p. 137).

10. *Phénoménologie*, I, p. 195. (*Fenomenología*, p. 137). Hegel habla de un silogismo cuyos extremos son lo inmutable y lo singular; el término medio, la *mediación* viva, es primero la Iglesia y luego la razón moderna. Dicho término medio es el universal concreto.

en esta pérdida propia. En cambio, en la muerte espiritual que es la alienación de la autoconsciencia singular, la consciencia se mantiene en su propia negatividad. El sí mismo deviene lo universal y lo universal es puesto como sí mismo por un efecto de rechazo. Esos dos términos fundamentales de toda la dialéctica hegeliana, lo singular y lo universal, el sí mismo y el ser en sí, intercambian sus determinaciones, de manera que la verdad se hace subjetiva y la subjetividad adquiere una verdad. La unidad inmediata, resultado de toda dialéctica anterior y que se presenta a la consciencia como una figura nueva que ha perdido en el olvido toda su génesis, es justamente la razón, momento particular en el desarrollo general de la consciencia o en la *Fenomenología del espíritu*.

Este momento corresponde al Renacimiento y a los tiempos modernos, sucediendo a las Cruzadas y al cristianismo de la Edad Media. Entonces el mundo se ofrece a la consciencia como mundo presente y no como el más acá o como el más allá. En este mundo la consciencia sabe cómo puede encontrarse a sí misma, se lanza a la conquista y a hacer la ciencia de dicho mundo. «Solamente después de que se ha perdido el sepulcro de su verdad, después de que la misma abolición de su propia realidad efectiva ha sido abolida y cuando la singularidad de la consciencia ha devenido en sí esencia absoluta, sólo entonces la citada consciencia descubre este mundo como su nuevo mundo efectivo, que ahora le interesa en su permanencia, como antes le interesaba solamente en su desaparición; pues la subsistencia de este mundo se convierte para ella en una verdad y en una presencia suyas. La consciencia tiene la certeza de experimentarse solamente en él.» [11]

Anteriormente la consciencia trataba de salvarse del mundo; trabajaba este mundo o trataba de retirarse de él encerrándose en sí misma. Su preocupación esencial era la propia salvación y dicha salvación estaba siempre para ella más allá de la presencia. Ahora quiere encontrarse en este mundo y buscar su propia infinitud. El conocimiento del mundo será para la consciencia un conocimiento de sí misma. «El mundo será el espejo de ella misma.» De ahí el interés del hombre por la exploración de su tierra o por las ciencias de la Naturaleza. En su historia de la filosofía, Hegel habla de una «reconciliación de la autoconsciencia y de la presencia», y en su *Filsofía de la historia* escribe a propósito de los tiempos modernos: «Un tercer fenómeno capital que debe mencionarse sería ese impulso del espíritu hacia fuera, ese apasionado deseo que el hombre tiene de conocer su tierra.» [12]

El idealismo como fenómeno del espíritu. Estas dos proposiciones recíprocas —«El yo es toda realidad», «Toda realidad es yo»—, que llevan a definir la consciencia del mundo como una autoconsciencia y la autoconsciencia como una consciencia del

11. *Phénoménologie*, I, p. 196 (*Fenomenología*, pp. 143-144).
12, *Op. cit.* traduc. francesa de Gibelin, t. II, p. 195.

mundo, caracterizan de una manera general la llamada filosofía idealista. Probablemente el término mundo —*die Welt*— es aquí lo que corresponde exactamente al nuevo estadio de la experiencia. Antes el ser para la consciencia no era todavía un mundo y para la autoconsciencia era sólo una realidad ajena a evitar. Esta filosofía es la filosofía propia de los tiempos modernos. Justamente por eso, en su capítulo de la *Fenomenología* sobre «Certeza y Verdad de la Razón», Hegel considera que el idealismo expresa el nuevo comportamiento de la consciencia ante el mundo. «Como la autoconsciencia es razón, su comportamiento respecto del ser otro que hasta entonces era negativo se convierte en un comportamiento positivo. Hasta ahora la consciencia se había ocupado solamente de su independencia y de su libertad para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del mundo o de su propia realidad efectiva que se manifestaban ante ella como lo negativo de su esencia. Pero, como razón que tiene seguridad en sí misma, ha hecho las paces con ellos y puede soportarlos, puesto que tiene la certeza de sí misma como realidad o está segura de que toda realidad efectiva no es otra cosa que ella; su propio pensamiento es, de un modo inmediato, la realidad efectiva y, por tanto, se comporta con respecto a esta realidad efectiva como idealismo.» [13]

La novedad de ese texto de Hegel no reside en la muy general definición que da sobre el idealismo, doctrina que considera que no hay nada opaco o impenetrable para el yo, sino que más bien radica en el hecho de presentar al idealismo como un «fenómeno de la historia del espíritu». Ha sido Nicolai Hartmann quien, en su hermoso libro sobre *El idealismo alemán*, señaló la originalidad de esta apreciación. Mientras que los filósofos alemanes anteriores, un Fichte y un Schelling, presentaron el idealismo como una tesis filosófica —invocando uno la intuición fundamental de la autoconsciencia y el otro un originario principio de identidad—, Hegel sitúa al idealismo en el camino histórico de la consciencia humana que se desarrolla para ella misma. «Aquí no se trata del idealismo como teoría o como sistema, sino como un *fenómeno* del espíritu... La consciencia experimenta lo que es la razón, y dicha experiencia elevada a la categoría de saber es justamente el idealismo.» [14] Hegel tiene consciencia de la originalidad de su presentación y por ello pone de manifiesto los defectos de un idealismo que se ofrece de entrada como una tesis filosófica negando los presupuestos históricos de esa tesis.

La razón y el idealismo —que es su filosofía— tienen el defecto de ser verdades inmediatas para la consciencia inmersa en la experiencia. La razón es la certeza que la consciencia tiene de ser toda realidad y esta certeza se presenta inmediatamente a

13. *Phénoménologie*, I, p. 196 (*Fenomenología*, p. 143).
14. N. Hartmann, *Filosofía del idealismo alemán*, *op. cit*, (trad. franc.) p. 113.

la consciencia fenoménica que ha olvidado todo el camino de formación que conduce a ella (dicho camino sólo existe para el filósofo que sigue a la consciencia en el desarrollo de sus experiencias, y no existe para la consciencia misma que, en cada etapa, vuelve a salir a la luz de forma absolutamente nueva tras haber olvidado su pasado, su ser devenido). En este sentido, la sucesión de las consciencias fenoménicas en la *Fenomenología* es como una serie de metamorfosis. «El idealismo, igualmente, enuncia esta certeza de modo inmediato con la fórmula yo = yo, en el sentido de que el yo que es mi objeto es objeto único, es toda realidad y toda presencia.» [15]

Justamente, el carácter de inmediatez de la certeza de la razón o del idealismo, que es la filosofía de esto, es lo que constituye su defecto y lo que va a conducirla a una contradicción en su propio seno. En lugar de ser idealismo absoluto, será un idealismo unilateral, que ya no será capaz de justificar en su totalidad el conocimiento y la experiencia; así, por ejemplo, el senmiidealismo de Kant o el idealismo subjetivo de Fichte. Antes de seguir a la razón en su desarrollo concreto, es decir, cuando se pone manos a la obra como razón teórica o razón práctica para dar un carácter de verdad a su certeza, conociendo efectivamente el mundo (saber de la Naturaleza y de la individualidad humana, así como de sus relaciones) o realizándose en el mundo como autoconsciencia que tiene la seguridad de poder ponerse y volverse a encontrar a sí misma en el ser, Hegel empieza tomando en consideración la filosofía idealista para mostrar por qué su exigencia sigue siendo una pretensión vacía. Es justamente el idealismo de Kant y de Fichte al que se apunta de forma particular en este pasaje en el cual Hegel repite los argumentos que ya había desarrollado en Jena en su estudio sobre *la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling* y en su obra, más técnica, sobre *La fe y el saber*, donde apuntaba al conjunto de la filosofía kantiana.

Para el filósofo que piensa nuevamente la *Fenomenología*, el idealismo es el resultado de un largo camino formativo que constituye los presupuestos históricos indispensables de esta tesis filosófica: «Pero la autoconsciencia no es solamente toda realidad para sí, sino que es también toda realidad en sí, puesto que deviene esta realidad o, mejor, se demuestra como tal.» [16] Y se demuestra como tal en el transcurso de la anterior dialéctica de la suposición del esto, de la percepción y del entendimiento. En esta dialéctica el ser otro desaparece en tanto que ser en sí. La consciencia suponía un ser en sí absolutamente independiente de ella, pero experimentaba la vanidad de esta suposición. El ser en sí acababa revelándose como en sí para ella y, a partir de entonces, desaparecía de su vista. Se demuestra como tal,

15. *Phénoménologie*, I, p. 197 (*Fenomenología*, p. 144).
16. *Phénoménologie*, I, p. 197 (*Fenomenología*, p. 144).

igualmente, en el transcurso de la experiencia complementaria, la de la autoconsciencia para la cual el ser otro, en tanto que es solamente para ella, desaparecía para ella misma. En el combate de la liberación escéptica y de la consciencia desgraciada, el yo renuncia a una representación, que sólo sería para la consciencia singular, y se eleva hasta un pensamiento que tiene carácter universal. «Así se sucedían estos dos lados: uno en el cual la esencia o lo verdadero tenía para la consciencia la determinación del ser, y otro en el cual la esencia tenía la determinación de ser solamente para ella. Pero esos dos lados se reducían a una verdad única según la cual lo que es o el en sí lo es solamente en tanto que es para la consciencia, y según la cual lo que es para la consciencia es también en sí.»[17] La cosa en sí impenetrable y la soledad subjetiva del yo quedan superadas igualmente. Las dos vías —la de la consciencia que ve desaparecer ante ella el fantasma del ser en sí y la de la autoconsciencia que, en el transcurso de su dura y larga educación, ve evaporarse una esencia que solamente sería para ella como consciencia singular— son indispensables para la posición de una verdad que sea a la vez en sí y para la consciencia, de una verdad como sólo el idealista puede concebirla. «Pero la consciencia que es esta verdad tiene tras ella ese camino y lo ha olvidado cuando surge inmediatamente como razón; o, dicho de otra manera, la razón que surge de modo inmediato, lo hace solamente como la certeza de esta verdad.»[18] Así asegura que es toda realidad sin pensar conceptualmente ese aserto. El pensamiento conceptual de dicho aserto sería justamente su propio devenir histórico que ella tiene tras sí. Pero el devenir de una verdad es el en sí de esta verdad, y, sin el movimiento por medio del cual ha surgido una verdad, no es más que un aserto. En este punto Hegel nos proporciona lo más original de su filosofía, al reconciliar la historia del pensamiento con el propio pensamiento. «La manifestación inmediata de la verdad es la abstracción de su ser presente cuya esencia y ser en sí son el concepto absoluto, es decir, el movimiento de su ser devenido.» Unas líneas más adelante expresa todavía con mayor concreción la relación entre la verdad y su historia: «La consciencia determinará su relación con el ser otro de distintas formas, según que se encuentre en tal o cual grado del espíritu del mundo que deviene autoconsciencia. De lo que ha devenido o de lo que es ya en sí depende justamente la forma como el espíritu del mundo se encuentra y se determina inmediatamente, cómo determina a su objeto en cada nivel o cómo es para sí mismo.»[19]

Crítica del idealismo vacío (subjetivo). A partir de esta consideración, Hegel hace una crítica de la tesis idealista en su forma

17. *Phénoménologie*, I, p. 197 (*Fenomenología*, p. 144).
18. *Phénoménologie*, I, p. 197 (*Fenomenología*, p. 144).
19. *Phénoménologie*, I, pp. 198-199 (*Fenomenología*, p. 145).

abstracta, es decir, tal como se presenta en Kant o Fichte. Sin duda Fichte invocaba la autoconsciencia de cada consciencia singular para hacerla descubrir en ella misma la pura intuición intelectual que es la condición de toda consciencia, pero justamente al fundar su verdad sobre esa invocación, sobre el yo = yo que no puede recusar ninguna consciencia, puesto que no se trata más que de pensarse a sí mismo y «todos los hombres se piensan a ellos mismos, a menos que no sepan lo que dicen, pues todos los hombres hablan de sí mismos»,[20] Fichte se vio obligado a aceptar la otra verdad que está presente igualmente en la consciencia empírica: «Para mí hay otro que es mi objeto y mi esencia.»[21] La autoconsciencia del idealista se yuxtapone a la consciencia de un objeto, de una cosa que es ajena al yo. «Así, pues, sólo cuando la razón como reflexión emerge de esta certeza opuesta, su afirmación deja de presentarse como certeza y aserto para hacerlo como verdad, y no como verdad al lado de otras verdades, sino como la única verdad.» El idealismo —sin la dialéctica que nosotros hemos dejado atrás— tiene el riesgo de ponerse como una tesis frente a una antítesis igualmente válida, y entonces será presa de una contradicción parecida a la del escepticismo, contradicción esta última que hemos abandonado a lo largo de nuestro camino. A pesar de su pretensión de absorber toda realidad en el yo, el idealismo de Fichte no pasa de ser una forma moderna del escepticismo o, mejor, de la consciencia desgraciada que oscila continuamente entre dos términos irreconciliables. Pero se trata de una consciencia desgraciada que ignora su desgracia. En efecto, mientras que el escepticismo se expresa negativamente, el idealismo se anuncia como una verdad positiva, pero en él se encuentra nuevamente la misma contradicción que en el escepticismo. Para él, la verdad es la unidad de la percepción, el yo = yo y, a pesar de ello, se condena a un saber de otro que es un saber no verdadero. «Se halla en una inmediata contradicción al afirmar como esencia algo doble y absolutamente opuesto: la unidad de la apercepción y la cosa que aunque se denomine choque ajeno, o esencia empírica o sensibilidad, o cosa en sí, sigue siendo la misma cosa en su concepto y continúa siendo ajena a esa unidad.»[22] Los reproches que Hegel dirige aquí al idealismo subjetivo de Fichte son los mismos que le dirigía en su escrito *sobre la diferencia*. El punto de partida del sistema —el yo es toda realidad, es igual a sí mismo— no coincide con el punto de llegada— el yo debe *(soll)* ser igual al yo. Frente a esta exigencia vacía, la realidad brota como un no yo que no será nunca completamente absorbido. Por consiguiente, a pesar de su exigencia positiva, este idealismo no deja de ser «un doble sentido, un equívoco tan contradictorio como el escepticismo». Lo que Hegel denunció desde los comienzos de su

20. FICHTE, *Sonnenklarer Bericht...*, trad. Francesa de VALENSIN, 1926.
21. *Phénoménologie*, I, p. 198 (*Fenomenología*, p. 145).
22. *Phénoménologie*, I, p. 203.

carrera filosófica fue justamente esa contradicción entre la exigencia del idealismo fichteano y lo que en realidad da de sí. «Yo = yo se transforma en Yo y debe ser igual a Yo»,[23] y además: «El resultado de este idealismo formal es la oposición de una empiría sin realidad y de una multiplicidad contingente en un pensamiento vacío.»[24]

El idealismo cae en esta contradicción porque ha afirmado cocomo verdadero el concepto abstracto de la razón, la unidad de la realidad y del yo con la forma todavía abstracta de la categoría, pero la verdadera razón, la que estudiamos en este estadio de la *Fenomenología*, no es tan inconsecuente. En efecto, sabe que ella no es otra cosa que la certeza (subjetiva) de ser toda realidad y todavía no considera a esta certeza como la verdad. Ello no obstante, trata de probarla, de elevarla a verdad. Para lo cual se pone a conocer el mundo, a darse un auténtico contenido. La razón concreta va desde la certeza de ser toda realidad hasta su verdad, hasta el conocimiento de la realidad; construye una ciencia de la Naturaleza, observa dicha Naturaleza para encontrarse a sí misma y, así, promover a verdad lo que en principio no era más que certeza subjetiva.

La diferencia entre el idealismo —sistema filosófico que da como verdad una certeza aún subjetiva— y la razón concreta de la *Fenomenología* es, por tanto, muy clara. La razón de la *Fenomenología* busca su verdad, mientras que el idealismo proclama dicha verdad sin haberla probado, sin haberla justificado por la historia. Justamente por ello, ese idealismo es abstracto, se queda en la categoría, en la unidad del ser y del yo, sin llegar a conocer su desarrollo. No supera la oposición del a priori y del a posteriori y no conoce la verdadera síntesis que es la del a priori y el a posteriori mismo. En cambio, la razón efectivamente inmersa en el saber de la Naturaleza y de la acción será capaz de encontrarse a sí misma y de sustituir un idealismo formal por un idealismo concreto en el cual el yo y el universo tendrán una recíproca adecuación en un monismo del espíritu.

23. HEGEL, ed. Lasson, I, p. 53 *(Estudio sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling).*

24. HEGEL, ed. Lasson, I, p. 323 *(Fe y saber).*

II. La observación de la Naturaleza

La razón —la certeza que la consciencia tiene en el sentido de ser toda realidad— no es, como el idealismo, una afirmación filosófica que sigue siendo gratuita y formal en la medida en que no da lo que promete. Sabe limitarse a no ser más que una certeza y, por tanto, se encarga de conferirse a sí misma la verdad poniendo manos a la obra para conseguir un saber acerca del mundo; no se queda en el *puro* yo, es decir, en la abstracción de Fichte: «La razón sospecha que ella es una esencia más profunda de lo que el puro yo es, y debe exigir que la diferencia, el ser multiforme, devenga para el yo lo que es suyo.»[1] Justamente por eso, el capítulo que Hegel dedica a la razón en la *Fenomenología* corresponde al desarrollo de las ciencias desde el Renacimiento hasta su época. De lo que aquí se trata es de un saber que pretende tener su origen en la experiencia pero que, en realidad, desmiente dicha pretensión por la manera como establece y busca su verdad. No está interesado por lo sensible como tal, sino por el concepto en lo sensible. La razón no permanece pasiva ante una realidad, interroga a la experiencia, plantea problemas a la Naturaleza y así llega a descubrir en dicha experiencia un concepto que no es sino la presencia de la razón misma en el seno de este contenido. La razón se descubre a sí misma en ese mundo que se ofrece a ella. El saber acerca de la experiencia es un saber sobre sí misma. De esta manera volvemos a encontrar la tesis que el idealismo expresaba gratuitamente con la forma del yo = yo o con la forma de la identidad de Schelling. Las ciencias empíricas, que Hegel no desprecia «porque no hay nada que no esté en la experiencia»[2] y porque el a priori se revela necesariamente en el a posteriori, conducen, al fin, a una filosofía de la Naturaleza que es un primer espejo del yo. En opinión de Hegel, no hay solución de continuidad entre una ciencia del mundo y una filosofía de la Naturaleza como la de Schelling. El único problema que se plantea es el de saber si esta filosofía de la Naturaleza puede satisfacer plenamente al yo, es decir, si el yo se encuentra a sí mismo de forma absoluta en dicha Naturaleza o si hay en ella una parte contingente irreductible en la cual el concepto sólo se esboza sin presentarse efectivamente. En este caso, la razón debería regresar de la Naturaleza a sí mis-

1. *Phénoménologie*, I, p. 205 (*Fenomenología*, p. 149).
2. *Phénoménologie*, II, p. 305.

ma, observar el yo, en vez de observar el mundo, o incluso observar la individualidad humana en sus relaciones con el mundo y, más precisamente, con lo que indica su presencia en el mundo —el cuerpo. La *Fenomenología* de Hegel es una *Fenomenología del espíritu*. La Naturaleza no es el concepto, es sólo su pasado, y la razón no podrá satisfacerse a sí misma realmente en la observación de dicha Naturaleza. Más aún: no podrá captar el propio yo *observándolo*, pues la observación fija el concepto en el ser y el concepto no es ser sino devenir, posición de sí por sí mismo. Por eso, aunque la filosofía de la Naturaleza —y, de un modo más general, todas las ciencias de la Naturaleza— debe tener un puesto en esa fenomenología en que la consciencia aprende a encontrarse y a volverse a encontrar como espíritu, dicho puesto no puede ser preponderante como creyó Schelling y, probablemente, el propio Hegel durante el período de Jena. La razón teórica dejará paso a una razón práctica en la cual el yo se ponga en vez de encontrarse, se haga en lugar de ser observado. Por su parte, la razón práctica, que insiste sobre el aspecto del para sí en la unidad de la categoría en vez de insistir sobre el aspecto del en sí, se mostrará demasiado exclusiva, por lo que nos veremos llevados a una nueva síntesis, a una razón teórica y práctica a la vez, objetiva y subjetiva que, consciente ya de sí misma, convertida en su propio mundo finalmente, será el espíritu.

La razón teórica. La filosofía de la Naturaleza. Los nombres de Bacon, Galileo y Descartes se hallan estrechamente ligados al origen de una verdadera ciencia de la Naturaleza. Esta ciencia sólo reproduce aparentemente el movimiento de la percepción y del entendimiento. En los capítulos anteriores, Hegel se proponía eliminar definitivamente la cosa en sí o el mundo suprasensible en cuanto que perteneciente al más allá del fenómeno. En cambio, en el capítulo sobre la razón observante que aborda la descripción de las cosas, la clasificación de las especies, las leyes de la Naturaleza, un sistema de la Naturaleza que tiene mucho más que ver con Schelling que con Newton, investiga en qué medida puede la Naturaleza ofrecer a la razón un reflejo de sí misma.

Los textos que vamos a estudiar ahora tienen una considerable importancia para la compresión del sistema hegeliano. Expresan un momento esencial en el desarrollo de la consciencia y del saber; de hecho, es la razón la que se busca a sí misma en la Naturaleza, pero se busca como realidad inmediata y, justamente por ello, al final de sus pasos se encontrará a sí misma en el sistema de la Naturaleza. Ahora bien, se encontrará como una cosa, como un ser y no como un acto; se encontrará como se encuentra su propio pasado y no como el proceso en el cual se hace a sí misma lo que es. Está claro que así la Naturaleza será una cierta expresión del yo, y eso era justamente lo que Schelling

había intentado establecer contra Fichte, quien reducía la Naturaleza exclusivamente a la oposición necesaria para que el yo pudiera ponerse a sí mismo; pero ni siquiera será la expresión auténtica de este yo. Habrá que superar lo absoluto como Naturaleza para poner lo absoluto como espíritu (sobre este último punto Hegel evolucionó desde su llegada a Jena, donde había adoptado la filosofía de su condiscípulo Schelling). «El espíritu es más elevado que la Naturaleza» porque se refleja en él mismo y, de esta manera, es sujeto, mientras que la Naturaleza sólo es el espíritu extraviado fuera de sí mismo, el yo absorbido en su intuición y perdido en el ser. Aquí tenemos la segunda razón de nuestro interés por estos textos de Hegel. Textos que nos permitirán precisar su posición y, quizás, percibir su evolución en lo que respecta a su filosofía de la Naturaleza.

La actitud de la consciencia —la observación— es aquí característica. Observar es inmovilizar el concepto en el ser y, en consecuencia, buscar el concepto solamente como ser, el yo como realidad inmediata. «La razón, tal como surge inmediatamente, como la certeza de la consciencia de ser toda realidad, toma su realidad propiamente en el sentido de la inmediatez del ser y, paralelamente, toma la unidad del yo con esta esencia objetiva en el sentido de una unidad inmediata, una unidad en la cual la razón aún no ha separado y vuelto a unir los momentos del ser y del yo, o en el sentido de una unidad que la razón no conoce todavía.»[3] Por el contrario, la verdadera unidad será una unidad dialéctica. El yo no está inmediatamente en la Naturaleza, se ha alienado en ella, se ha perdido en ella para poder volver a encontrarse, pero es justamente ese movimiento de separación y unificación lo que constituye la vida misma de lo absoluto, y la razón debe conocerse primero en ella misma, como razón dialéctica, para poder pensar luego esta separación y esta reunificación. Así, pues, el resultado de la observación de la Naturaleza y del yo mismo en la Naturaleza ha de ser paradójico, pero en cualquier caso expresará la propia actitud que la razón adopta como razón observante. «La consciencia observa, es decir, la razón quiere encontrarse y poseerse como objeto en el elemento del ser, como modo efectivamente real, que tiene una presencia sensible. La consciencia de esta observación opina y dice, desde luego, que no quiere experimentarse a sí misma, sino que pretende experimentar la esencia de las cosas como cosas. Si esta consciencia mantiene dicha opinión y lo dice, eso es debido a que, aun cuando es razón, todavía no tiene por objeto la razón como tal.»[4] Si la consciencia supiera el saber absoluto de la razón como esencia común a la Naturaleza y al yo, no sería ya consciencia fenoménica y habríamos rebasado la *Fenomenología del espíritu.* Entonces, en el elemento del saber absoluto, podría-

3. *Phénoménologie,* I, p. 205 (*Fenomenología,* p. 149).
4. *Phénoménologie,* I, p. 205 (*Fenomenología,* p. 149).

mos pensar la razón para ella misma. En vez de una fenomenología, ascesis de una consciencia maculada por un saber de lo otro, tendríamos una ontología, la propia lógica que Hegel escribió después de la *Fenomenología.* Fue Nicolai Hartmann quien señaló la importancia de ese texto en el cual Hegel indica las dos posibles vías de su investigación: la *Fenomenología* y la *Lógica,* que luego conducirá a la *Enciclopedia,* es decir, a una filosofía de la Naturaleza y a una filosofía del espíritu que tienen su germen, tanto una como otra, en el logos de esta Lógica ontológica.[5] «Si la consciencia supiera a la razón como lo que constituye igualmente la esencia de las cosas y de sí misma, y si supiera que la razón, en su figura auténtica, sólo puede estar presente en la consciencia, descendería a las profundidades mismas de su ser y buscaría a la razón en ella antes que en las cosas.»[6] Desde allí podría regresar a la Naturaleza para contemplar en ella su propia expresión sensible, pero perdería directamente la expresión como concepto (ejemplo que corresponde a la filosofía de la Naturaleza de la *Enciclopedia*). En la *Fenomenología,* la razón, que se ignora a sí misma, todavía no es sino el *instinto de la razón,* de acuerdo con el término empleado por Hegel. Así, pues, la razón sólo se alcanza a través del rodeo que representa la observación de las cosas. Como instinto, es presentimiento pero no saber propio. La razón se busca en las cosas cuando las observa. «Para esta consciencia observante sólo se desarrolla en dicho proceso lo que las cosas son, mientras que para nosotros se desarrolla lo que es ella misma y como resultado de su movimiento devendrá para sí misma lo que ella es en sí.»[7] Antes hemos dicho que eso es un resultado paradójico. Efectivamente, la razón observante va a encontrarse a sí misma inmediatamente como una cosa. En la *Frenología,* que será el término de esta observación, el yo se aparecerá a él mismo como «un hueso». El yo se encontrará como el «ser puro y simple». El concepto de esta representación es que «la razón es en sí misma toda coseidad, la coseidad que es sola y puramente objetiva».[8] La identidad entre el pensamiento y el ser es puesta aquí como el término de la observación, pero también como el gozne de la consciencia que pasa de la observación a la acción a partir de la cual pretenderá ponerse ella misma en el ser, ya que no ha podido lograr encontrarse en él.

De la observación de las cosas a la observación de lo orgánico. Hegel va siguiendo a la razón observante desde la descripción de las cosas hasta la investigación y verificación de las le-

5. N. HARTMANN, *Philosophie des deutschen Idealismus,* t, II pp. 114-115.
6. *Phénoménologie,* I, p. 205 (*Fenomenología,* p. 149). Este conocimiento de sí mismo por la sola razón es la deducción de las características, el *logos.* Se ve así la diferencia entre «la razón en su aspecto fenomenológico» y la razón en sí y para sí.
7. *Phénoménologie,* I, p. 205 (*Fenomenología,* p. 150).
8. *Phénoménologie,* I, p. 206 (*Fenomenología,* p. 150).

yes. De acuerdo con un esquema ya indicado en el capítulo de introducción a la razón, el objeto es puesto o bien como lo verdadero inmutable, cuando la consciencia toma sobre sí el movimiento del saber, o bien como el movimiento mismo, cuando la consciencia se eleva a esta verdad segura de ella misma y fija. «Objeto y consciencia se alternan en sus determinaciones recíprocas y opuestas»[9] ya que para esta unidad el movimiento es lo otro, mientras que para un movimiento tal lo otro es justamente la tranquila unidad. En el caso más elemental, el de la descripción de las cosas de la Naturaleza, primera forma del saber empírico, el objeto empieza siendo lo que permanece igual a sí mismo. «Sólo hay ciencia de lo general», decía ya Aristóteles. Es en ese sentido que la consciencia trata de descubrir en la experiencia géneros para describir, que siempre son nuevos. El movimiento de la descripción está en el saber, es una extracción superficial del universal de lo sensible. Pero este universal no tiene vida por sí mismo. La consciencia no es el entendimiento, sino que es únicamente su recolección o su memoria, *Gedächtnis;* memoria que deja de ser solamente la interiorización imaginada del ser externo para convertirse en su descripción. Tal es, justamente, el lenguaje que mejor corresponde a este estadio del saber. De la misma manera que el poeta, y particularmente el poeta épico, que al decir las cosas las pone en sello de la universalidad y les da la forma del pensamiento, así también al nombrar las cosas nosotros las elevamos desde lo sensible al pensamiento. En su primera filosofía del espíritu (*Realphilosophie* de 1803-1804) Hegel insistía sobre esta memoria de las cosas que es, al mismo tiempo, memoria de las palabras, la *mnemosyne* de los antiguos. Con ello se supera la intuición puramente sensible. «En el nombre, el ser empírico es suprimido y se convierte en algo ideal. La primera acción gracias a la cual Adán estableció su dominio sobre los animales fue la de darles nombre, negándoles como entes y haciéndoles ideales para sí.»[10] Hemos insistido sobre el papel del lenguaje, cuya considerable importancia vimos ya en el primer capítulo de la *Fenomenología,* en el momento de la certeza sensible, porque Hegel insiste continuamente en ello a lo largo de toda la obra. El lenguaje es verdaderamente el ser ahí del espíritu. El que las cosas puedan ser nombradas, el que su existencia exterior pueda expresarse en una descripción es ya el signo de que son en sí conceptos, de que el logos humano es a la vez el logos de la naturaleza y el logos del espíritu.

9. *Phénoménologie,* I, p. 201. Esta alternancia de lo *verdadero inmutable* y del *movimiento del pensamiento* es característica de la concepción hegeliana. Lo verdadero se presenta en su absolutez como «el delirio báquico..., pero ese delirio es también el descanso traslúcido y simple» (*Phénoménologie,* I, p. 40). Así, la consciencia distingue lo *verdadero* como objeto fijo y el *movimiento del saber;* pero esta distinción desaparece en lo absoluto que tiene la *mediación* en sí mismo.

10. *Realphilosophie* (HEGEL, S. *Werke,* t. XIX, p. 211).

Ello no obstante, la descripción es un modo de saber muy superficial y que topa muy rápidamente con sus propios límites. Ya aquí la Naturaleza pone de manifiesto su contingencia. «La descripción no puede saber si lo que le parece que es en sí no es más que contingente; lo que lleva en sí la marca de un producto confuso y tan débil que apenas ha podido desarrollarse fuera de la indeterminabilidad elemental no puede pretender ni siquiera ser descrito.» [11] Es entonces cuando la razón analiza y busca los signos característicos de las cosas; ya no quiere describir solamente, sino clasificar. La jerarquización de los géneros y de las especies que corresponde sobre todo a la ciencia de tipo biológico de la Antigüedad ha pasado a ser el objeto del saber. Se trata de conseguir un sistema de las cosas que sea a la vez un sistema por medio del cual se haga posible el conocimiento y un sistema que exprese la naturaleza misma. Clasificaciones artificiales y clasificaciones naturales se oponen. «De una parte, los signos característicos sólo deben servir al conocimiento, a fin de que dicho conocimiento distinga unas cosas de otras; pero, por otra parte, lo que se debe conocer no es lo inesencial de las cosas, sino aquello por lo que ellas mismas se separan de lo otro y son para sí, desgajándose de la univeral continuidad del ser en general.» [12] No basta con «contar» los caracteres como hacía Linneo, sino que hay que «pesarlos» como Jussieu. A señalar esta primera continuidad del ser sobre la que se destacan los géneros, las especies y las individualidades. La separación operada por el conocimiento puede ser artificial si no alcanza el ser para sí, sino lo que le corresponde en la Naturaleza, es decir, justamente el movimiento gracias al cual los vivientes se ponen para ellos mismos y se oponen, en su singularidad, al universo. «Los signos diferenciales de los animales, por ejemplo, se toman de las garras y los dientes, pues, de hecho, no es solamente el conocimiento quien así distingue a un animal de otro, sino que también el propio animal se distingue y se separa de esta manera; justamente con estas armas se mantiene para sí y se separa, en su particularidad, de lo universal.» [13] La oposición de lo universal y de lo singular —más profundamente, a un nivel diferente, de lo universal y del yo— será el tema de la filosofía hegeliana. Dicha separación es lo que habrá que superar sin que un término desaparezca en otro, superación que se anuncia ya en su forma más humilde en la clasificación de los seres vivos. El animal se eleva al ser para sí, la planta no hace más que tocar los confines de la individualidad por debajo de la cual ya no es pensable la distinción, pues la cosa, o mejor la materia, cualidad sustantificada, se pierde a sí misma en la relación. Lo pensable no es ya el término separado, sino la relación

11. *Phénoménologie*, I, p. 208 (*Fenomenología*, p. 151).
12. *Phénoménologie*, I, p. 208 (*Fenomenología*, p. 151).
13. *Phénoménologie*, I, p. 209 (*Fenomenología*, p. 152).

y así es como se pasa de una ciencia que trata únicamente de clasificar, de descubrir *tipos* y diferencias específicas, a una ciencia de las *leyes*. El orden de la Naturaleza, en tanto que orden de los géneros y de las especies, es un orden ideal que la Naturaleza no realiza. «La observación, que tenía cuidadosamente ordenadas estas diferencias y estas esencialidades y creía poseer en ella algo fijo y sólido, ve que unos principios se encabalgan sobre otros, que se forman transiciones y confusiones, ve vinculado lo que antes consideraba como absolutamente dividido, y dividido lo que antes creía combinado.»[14] El reino animal y el reino vegetal se confunden en un cierto nivel y las distinciones de la razón dejan de tener explicación. La ciencia de los seres vivos, de lo orgánico, ya no será para Hegel una ciencia de la evolución de los seres; dicha evolución en la Naturaleza no puede ser para él más que una continuidad ideal. A pesar de lo cual, su concepción no se opone en absoluto a lo que más tarde será el transformismo.

Sólo insistiremos de pasada en la búsqueda de las leyes que sustituye a la clasificación porque ya hemos tenido ocasión de hablar acerca de ello a propósito del entendimiento y porque Hegel recoge aquí, a otro nivel, lo que había indicado ya anteriormente. En vez de determinaciones fijas, el entendimiento observa las relaciones, capta la determinación en su verdadera naturaleza —que es la de mostrarse como un momento de un proceso. El instinto de la razón pretende descubrir la ley en la experiencia, pero lo que de hecho hace es destruir en la ley «la subsistencia indiferente de la efectiva realidad sensible». Las determinaciones sensibles se muestran entonces como abstracciones, sólo tienen sentido en su vinculación con otras determinaciones sensibles, y es justamente esa vinculación lo que constituye el concepto de la ley, su necesidad. Indudablemente, la observación cree desvelar la ley de una coexistencia o de una sucesión indiferente, pero se equivoca de la misma manera que se equivoca el teórico puro que se queda en lo que debe ser y opone la necesidad de la ley a toda experiencia. «Lo que es válido universalmente vale también de modo universal, lo que debe ser es también de hecho, y lo que solamente debe ser sin ser carece de verdad.»[15] El modo de establecer la ley por inducción o por analogías es, ciertamente, empírico y sólo lleva a una probabilidad. Pero la noción de probabilidad significa únicamente el carácter imperfecto según el cual la verdad está presente para la consciencia. La razón conoce al mismo tiempo la necesidad de la ley; y la universalidad inmediata en la experiencia conduce a la universalidad del concepto. Las piedras caen a tierra no sólo porque se ha visto como caen, sino porque la piedra tiene una relación con la tierra que se expresa como gravedad.

14. *Phénoménologie*, I, p. 210 (*Fenomenología*, p. 153).
15. *Phénoménologie*, I, p. 211 (*Fenomenología*, p. 154).

La universalidad sensible es el signo de una necesidad que la razón saca también de la experiencia. En lugar de observar pura y simplemente, experimenta, es decir, «purifica la ley y sus momentos para elevarlos a la forma conceptual».[16] En principio la electricidad positiva se manifiesta como propiedad de ciertos cuerpos y la electricidad negativa como propiedad de otros cuerpos. Gracias a las experiencias, que aparentemente hunden más al concepto en lo sensible, los momentos de la ley pierden su adherencia a un ser ahí particular; se convierten en lo que la física de la época de Hegel llamaba materias (calor, electricidad, etc.), pierden su corporeidad sin dejar de estar presentes. Así, la pura ley se libera de lo sensible que la experimentación ha transformado. Dicha experimentación es como una *concepción sensible*, una elaboración de lo sensible que revela en él la necesidad del concepto; levanta el concepto que estaba hundido en el ser y le hace aparecer como lo que es, no como el universal estático de la descripción o de la clasificación, sino como el dinamismo de la Naturaleza. Con todo, este concepto es concepto, o sea, relación, pero también unidad, retorno a sí mismo a partir del ser otro; y es justamente esta unidad en la relación la que, siguiendo el esquema incesantemente repetido de la *Fenomenología*, aparece a la consciencia como un nuevo objeto, lo orgánico. Lo orgánico no será ya la ley como relación de términos que se pierden uno en otro, sino la ley como unidad de un proceso que se conserva él mismo en su devenir otro. Si la ley nos proporcionaba la diversidad en el concepto, lo orgánico nos proporcionará, como finalidad, interioridad, la unidad del concepto, sin poder expresarlo en una exterioridad y una verdadera separación de los términos.[17]

Observación de lo orgánico. El progreso en el objeto corresponde a un progreso en la consciencia que es consciencia del objeto. La necesidad de la ley no era algo para sí en la experiencia sensible del mundo inorgánico, sino que era en sí; pero su ser para sí era solamente la reflexión de la consciencia. Ahora dicha reflexión se convierte en el objeto de la consciencia que, por consiguiente, podrá encontrarse a sí misma en él. Tal objeto es «lo orgánico». En lo orgánico, dice Hegel, el concepto deviene para sí, «existe como concepto. Así, pues, en lo orgánico existe lo que antes era solamente nuestra reflexión». La Naturaleza inorgánica no llega verdaderamente a la ipseidad, al sí mismo, a menos que tomemos en consideración una totalidad concreta como la tierra a la que Hegel llama «el individuo universal». En

16. *Phénoménologie*, I, p. 213 (*Fenomenología*, p. 156).

17. Aquí se ve claramente el paralelismo entre los objetos concretos de la razón y dicha razón. Este paralelismo ya se encontraba esbozado en el idealismo trascendental de Schelling. «Lo que, en verdad, es el resultado y la esencia surge ahora para esta consciencia, pero como *objeto;* y puesto que ese objeto no es justamente *resultado para ella...*, entonces surge como un particular tipo de objeto...» (*Phénoménologie*, I, p. 219).

efecto, la cosa inorgánica tiene como esencia una determinación particular y a ello se debe el que solamente en su conexión con otras devenga concepto. Pero en esa conexión la cosa no se conserva a sí misma; por consiguiente, solamente es *para otro*, no se refleja en sí misma en el proceso de su relación con otra cosa. Por el contrario, eso es justamente lo que caracteriza a lo orgánico. El ser vivo es un sistema relativamente cerrado, no porque no tenga incesantes intercambios con un medio externo, sino porque «se mantiene en su relación misma». «En la esencia orgánica, todas las determinaciones entre las cuales está abierta para otro se hallan vinculadas entre sí bajo el control de la unidad orgánica y simple.» [18] Así, pues, lo orgánico es la *necesidad realizada* y no ya sólo la necesidad de una relación para la consciencia. Es absoluta fluidez que disuelve en sí misma toda terminación.

El instinto de la razón —en presencia de este nuevo objeto que contiene el anterior desarrollo de la consciencia— todavía trata de descubrir leyes, pero esa búsqueda aparecerá como algo vano. El primer tipo posible de leyes es el que enuncia las relaciones del ser orgánico con su medio, con los elementos inertes de la Naturaleza inorgánica, aire, agua, clima, zonas. Estos elementos son determinaciones particulares, no se reflejan en sí mismos, es decir, se presentan como algo que es para los demás, mientras que el ser orgánico se refleja perfectamente en sí y, por lo tanto, niega las determinaciones por medio de las cuales entra en relación con esos elementos externos. Ello no obstante, esa relación existe: en la Naturaleza hay pájaros, peces, animales con piel, etc. «Lo orgánico tiene una vez frente a sí el ser de los elementos y lo representa otra vez en su propia reflexión orgánica.» [19] Actualmente utilizamos el término «adaptación» para expresar lo que Hegel quiere decir. La individualidad viviente se adapta a su medio, refleja esta exterioridad en su interioridad; pero dicha adaptación es ambigua por más de un motivo. Entre el aire y las alas del pájaro, el agua y la forma del pez, no hay tránsito verdaderamente necesario. Por una parte, la variedad de las formas orgánicas da lugar a numerosas excepciones a estas reglas, leyes, o como se las quiera llamar; «por otra parte, en el concepto de la mar no se halla implicado el de la estructura de los peces, ni en el concepto del aire el de la estructura de los pájaros». [20] Chocamos, pues, con una contingencia —teniendo en cuenta el concepto de Naturaleza formulado por Kant en la *analítica transcendental*. La adaptación es una réplica del ser viviente a su medio y no una recepción pasivamente aceptada por dicho medio, análoga a la modificación de un fluido según los contornos del vaso que le limita. Esta contingencia de las formas vivientes, cuando se quiere explicarlas por medio de la

18. *Phénoménologie*, I, p. 215 (*Fenomenología*, pp. 156-157).
19. *Phénoménologie*, I, p. 216 (*Fenomenología*, p. 157).
20. *Phénoménologie*, I, p. 217 (*Fenomenología*, p. 158).

cadena de causas eficientes, había sorprendido a Kant en la *Crítica del juicio* y, justamente para remediarla, había tenido que recurrir a una explicación finalista, explicación que, a pesar de todo, está fuera de la Naturaleza y deriva del juicio reflexivo, no del juicio determinante. «Pues si se cita, por ejemplo, la estructura de un pájaro, se dice que todo esto, siguiendo el único *nexus effectivus* en la Naturaleza, está en el más alto nivel de contingencia sin recurrir además a una especie particular de causalidad, la de los fines *(nexus finalis)*; es decir, que la Naturaleza, considerada como simple mecanismo, hubiera podido utilizar formas diferentes... y se puede esperar encontrar la razón de ello a priori solamente fuera del concepto de la Naturaleza y no en este concepto.»[21] «Puesto que la necesidad —dice Hegel— no puede ser concebida como necesidad interna de la esencia, también deja de tener un ser ahí sensible y ya no puede ser observada en la realidad efectiva, sino que ha salido fuera de esa realidad. De esta manera, al no encontrarse ya en la esencia real misma, la necesidad es lo que denomina una relación teleológica, una relación exterior a los términos relacionados entre sí y, por tanto, es más bien lo contrario de una ley. Es el pensamiento absolutamente liberado de la necesidad de la Naturaleza, que abandona esta Naturaleza necesaria y se pone para sí por encima de ella.»[22]

Para hacer desaparecer la contingencia —la indeterminación— que ahora encuentra el entendimiento en la Naturaleza, hay que elevarse por encima de los términos relacionados entre sí —del aire y el pájaro. El concepto se presenta entonces como algo que transciende la Naturaleza definida por Kant —el conjunto de fenómenos regidos por leyes. Este concepto no es ya la ley, sino la finalidad, el concepto del fin: tal es ahora el nuevo objeto de la razón observante, un objeto que, al parecer, ella no puede encontrar en la Naturaleza puesto que lo sitúa *más allá*, ni en sí misma puesto que es *su* objeto. Pero el esfuerzo de Hegel, que en este punto sigue a Schelling y desarrolla indicaciones de la propia *Crítica del juicio,* consistirá en mostrar que dicho concepto es inmanente a la Naturaleza orgánica y que el objetivo, el fin, no está fuera de la Naturaleza ni fuera del entendimiento humano. «Pero, en este ser orgánico, la consciencia observante no reconoce el concepto de fin o no sabe que dicho concepto no se encuentra en otro entendimiento cualquiera, sino que justamente existe aquí mismo y es como una cosa.»[23] La Naturaleza no es solamente el mundo —diversidad de sensaciones informadas por un entendimiento ajeno—, sino que se eleva por encima de la finitud, es, como en Aristóteles, una actividad que es fin para sí y así es como, en opinión de Hegel, estuvo

21. *Crítica del juicio* (traduc. francesa de Gibelin, ed. Vrin, p. 180).
22. *Phénoménologie,* 217 (*Fenomenología,* p. 158).
23. *Phénoménologie,* I, p. 220 (*Fenomenología,* p. 160).

a punto de considerarla Kant. «En sí y para sí, reconoce Kant, sería posible que el mecanicismo de la Naturaleza, la relación de causalidad, y el tecnicismo teleológico de la Naturaleza constituyeran una unidad; esto no quiere decir que la Naturaleza iba a estar determinada por una idea opuesta a ella misma, sino que lo que, según el mecanicismo, aparece como separado (siendo un término causa y el otro efecto), en un encadenamiento empírico de la necesidad, se encadenaría, en cambio, en el seno de una identidad originaria considerada como primer término y de una manera absoluta. Aunque para Kant no hay en ello ninguna imposibilidad, sino que se trataría de una manera de ver las cosas, sin embargo, él se atiene a una concepción según la cual la Naturaleza está absolutamente dividida, y la actividad que conoce la Naturaleza es una facultad de conocer puramente contingente, absolutamente finita y subjetiva, que denomina facultad humana de conocer; y califica de transcendente el conocimiento racional para el cual el organismo, en tanto que razón real, es el principio superior de la Naturaleza y la identidad de lo universal y de lo particular.»[24] Kant admite la imposibilidad de explicar la Naturaleza viviente sin la finalidad, pero, por una parte, dicha finalidad es para él algo externo a la Naturaleza y que sólo pertenece a nuestra reflexión subjetiva; por otra parte, únicamente es concebible en sí por un entendimiento intuitivo que no es el nuestro. Por el contrario, para Schelling, la Naturaleza es un sujeto-objeto, no se halla desprovista de actividad, es fin en sí misma y se debe justamente a lo orgánico la realización ante la consciencia de la sabiduría inconsciente del concepto, del sentimiento de sí misma al que llega la vida animal. Pero este sentimiento de sí misma, esta finalidad inconsciente de la Naturaleza es como un primer reflejo de la razón autoconsciente que se va a encontrar a sí misma parcialmente en él. Lo que Hegel quiere mostrar en este capítulo sobre el concepto de fin es justamente la existencia de la razón en la Naturaleza orgánica, pero también su existencia imperfecta. Un poco más adelante, a la hora de resumir en la *Fenomenología* todo este proceso, escribirá: «El proceso orgánico solamente es libre en sí, no lo es para sí mismo; en el fin, el ser para sí de su libertad entra en escena, el ser para sí existe como otra esencia, como una sabiduría autoconsciente y que está fuera de ese proceso. La razón observante gira entonces hacia dicha sabiduría, se vuelve hacia el espíritu, hacia el concepto que existe como universalidad o el fin que existe como fin, y su propia esencia se convierte en objeto suyo.»[25] Pueden descubrirse contradicciones entre esas

24. Este texto es una interpretación por Hegel de la filosofía kantiana (*Glauben und Wissen*, ed. Lasson, I, p. 256).

25. *Phénoménologie*, I, p. 283. Sobre la importancia de una finalidad inmanente, de un autodevenir o de un proceso circular, característica de todo su pensamiento, Hegel insiste en el prólogo a la *Fénoménologie* (t. I, p. 20) y se refiere explícitamente a Aristóteles.

expresiones varias. La Naturaleza orgánica manifiesta una finalidad inmanente, es fin en sí, sabiduría inconsciente; pero al mismo tiempo, en el concepto de fin, vuelve a enviar a otra esencia, al espíritu que es sabiduría autoconsciente. De todas formas, el pensamiento de Hegel es claro: rechaza una concepción puramente matemática de la naturaleza, la de Newton, por ejemplo, y en ese sentido critica la reducción fichtiana de la Naturaleza a algo que se opone pura y simplemente al espíritu, pero se niega también a ver en la Naturaleza la manifestación de la razón verdadera, como propugnaba Schelling o Goethe. Justamente por ello, la razón que se observa y se busca a sí misma se encontrará parcialmente en la Naturaleza, pero sólo parcialmente. La filosofía de la Naturaleza no satisface su necesidad de pensarse a sí misma; lo que ella observa en la naturaleza no es más que un momento de sí misma, y la Naturaleza conduce constantemente al espíritu, como la vida —en el capítulo dedicado al entendimiento— llevaba a la autoconsciencia. En efecto, estamos ante el mismo tema repetido al nivel de un saber de la Naturaleza, un tema que solamente había sido indicado al nivel de la vida y de la toma de consciencia de la vida. Hegel, que en sus trabajos de juventud empezó estudiando los fenómenos humanos y dejó completamente de lado los fenómenos de la vida orgánica, descubre su propia dialéctica en la filosofía de la Naturaleza de Schelling. Por un instante parece que va a adoptarla y, en ese sentido, la mayor parte de la *Realphilosophie* de Jena está dedicada a la investigación del concepto en la filosofía de la Naturaleza de Schelling. Así y todo, se va desembarazando progresivamente de ella y ya en la *Fenomenología* ve más bien en la Naturaleza una caída de la idea, un pasado de la razón, y no una manifestación absoluta de dicha razón. A partir de ese momento, la filosofía de la Naturaleza desempeñará, desde luego, un papel esencial en el sistema hegeliano —el espíritu no puede prescindir de la Naturaleza—, pero ese papel será, al mismo tiempo, subordinado. La Naturaleza nunca será más que lo otro del espíritu y el espíritu sólo se realizará verdaderamente en el espíritu objetivo, en la historia humana, el arte, la religión y la filosofía. J. Hoffmeister ha señalado claramente esta evolución hegeliana y ha indicado a grandes rasgos la relación que Hegel mantiene con Schelling sobre este punto.[26] Schelling piensa directamente la Naturaleza, mientras que Hegel piensa la Naturaleza a través del saber de la Naturaleza —que es para él la filosofía de la Naturaleza de su época. Así, pues, el sistema hegeliano hubiera sufrido algunas modificaciones si esta filosofía de la Naturaleza hubiese sido sensiblemente distinta, siempre y cuando no fuera un puro mecanismo. «La Naturaleza —decía Novalis— es una mágica petrificación de Dios que se encuentra liberada

26. *Cf.* J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus* (Meiner, Leipzig, 1932), pp. 61 y ss.

en el conocimiento.» Pues bien, es precisamente sobre ese conocimiento de la Naturaleza y no sobre la Naturaleza misma hacia donde se dirige la reflexión de Hegel. Y de ahí el carácter conceptual de su dialéctica. Goethe, tan próximo a Hegel en ocasiones, se indignó por la reducción del desarrollo de la Naturaleza a una dialéctica lógica, y en una carta a Seebeck, escrita en 1812, cita el paso del prólogo a la *Fenomenología* dedicado a la sucesión de las formas de la planta, escribiendo: «Es imposible decir algo más monstruoso.» Pero lo que Goethe hizo con la Naturaleza, Hegel lo realizó con la historia humana, que es su verdadero campo. Contrariamente a Schelling, Hegel trata de hallar el concepto, la ipseidad, en la Naturaleza. En mayor medida aún que Schelling, se vio obligado a señalar las diferencias cualitativas en la realización del concepto, diferencias entre la Naturaleza inorgánica y la Naturaleza orgánica, entre la vida vegetativa y la vida animal. Mientras que Schelling trata de hallar por todas partes los niveles de realización de una misma intuición, Hegel es más sensible a las oposiciones cualitativas, oposiciones que tienen una significación principalmente en el campo del para sí y de la experiencia humana. Finalmente, aunque en principio parecía adoptar la filosofía de la Naturaleza de Schelling, Hegel se aleja de ella cada vez más. Al intentar dar a esta Naturaleza una transparencia conceptual, la abandona progresivamente a sí misma, ve en ella una caída de la idea. Acaba reduciendo la Naturaleza a su sola manifestación y su espíritu a su ser aparente. Limita cada vez más las importantes ideas de éter, luz, fuego a fenómenos empíricos; excluye las analogías especulativas.[27] La Naturaleza es considerada entonces solamente como ser para otro y su espiritualidad propia desaparece; lo que de aquí resulta es la contingencia de la razón en la Naturaleza. Y dicha contingencia, que es contingencia respecto del sentido, de la idea, y no respecto de tal o cual explicación empírica posible, acaba llevándole a la expresión del concepto en su visión de la Naturaleza. «La Naturaleza es una razón contingente» y por ello aparecerá en el cuadro de conjunto al que llega Hegel al final de este capítulo de la *Fenomenología*.

Pero cuando se considera el ser orgánico, se encuentra en él la primera realización del concepto en la forma de la finalidad, del fin (τελος). En realidad el ser orgánico es el fin real, él mismo es su fin —puesto que se conserva a sí mismo en su relación con otro. «Es justamente esta esencia natural en la cual la Naturaleza se refleja en el concepto; y los momentos puestos uno fuera de otro en la necesidad, los momentos de la causa y del efecto, de lo activo y de lo pasivo, están aquí reunidos y reducidos a una unidad. De esta manera aquí no tenemos algo que emerge solamente como *resultado* de la necesidad. Al con-

27. J. HOFFMEISTER, *op. ait.*, p. 77.

trario, precisamente porque ese algo que emerge ha regresado a sí mismo, lo que sucede al final, o el resultado, es tanto el primer término que inicia el movimiento y se presenta a sí mismo como el fin que lo actualiza efectivamente. Lo orgánico no produce algo, sino que lo único que hace es conservarse o, dicho de otra forma, lo que se produce se halla ya presente al mismo tiempo que se produce.»[28] Hemos citado este significativo texto porque contiene lo esencial del pensamiento de Hegel sobre la actividad teleológica que es el concepto mismo, la autoproducción por sí mismo, el proceso circular en el cual el resultado no emerge solamente como un resultado, sino que lleva de nuevo a un primer término que en el resultado deviene justamente lo que es. La necesidad deja de ser aquí un vínculo externo, es la inmanencia del sí mismo en su desarrollo, la ipseidad. En este sentido, Kant caracterizaba ya los objetos de la Naturaleza como fines objetivos. «Pero para calificar como fin, como fin natural por consiguiente, lo que se reconoce como producto de la Naturaleza aún tenemos que ir más lejos, si a pesar de ello no hay aquí una contradicción. Diría de entrada que una cosa existe como fin natural si (aunque en un doble sentido) es causa y efecto de ella misma.»[29] El árbol se reproduce a sí mismo en cuanto a la especie y se reproduce como individuo; su idea directriz estaba en el detalle de sus partes, que están organizadas como si el todo fuera inmanente a las partes. Pero aunque Kant consideró posible un entendimiento arquetípico que sería capaz tanto de ir del todo a las partes como de las partes al todo, negó dicho entendimiento al hombre, por lo que la finalidad no es para nosotros más que una explicación inevitable, válida solamente «κατ' ανθροπον» y no «κατ' αληθειαν». La existencia de fines naturales conduce a una máxima del juicio reflexionante que no puede tener valor objetivo: «Para nosotros sólo es permisible esta fórmula restrictiva: nosotros no podemos concebir y comprender la finalidad que debe servir de base a nuestro conocimiento de la posibilidad interna de muchas cosas en la Naturaleza más que representándonos la Naturaleza y el mundo en general como un producto de una causa inteligente.» Pero entonces el ser vivo organizado y que se organiza a sí mismo no es captado como la presencia del concepto en la Naturaleza, la finalidad no es comprendida verdaderamente como este proceso circular que es un «devenir de lo devenido» y que, en opinión de Hegel, encontramos en la esencia misma de la razón, en el desarrollo del sí mismo. En el prólogo a la *Fenomenología,* Hegel escribe estas significativas líneas que ponen de manifiesto su proyecto, el movimiento propio de la *Fenomenología:* «Lo que se acaba de decir puede expresarse también de esta manera: la razón es la operación conforme a un fin. El resultado es lo mismo que el comien-

28. *Phénoménologie,* I, p. 217 (*Fenomenología,* p. 158).
29. KANT, *Crítica del juicio,* trad. Gibelin, p. 180.

zo, porque el comienzo es fin. En otros términos, lo efectivamente real es lo que es su concepto, porque la inmediatez como fin tiene el sí mismo o la pura realidad efectiva en él mismo. En tanto que el fin actualizado o lo efectivamente real es movimiento, es un devenir que precede a su despliegue. Pero esta inquietud es el sí mismo.»[30] El devenir del sí mismo, esta mediación de lo inmediato, es sin lugar a dudas la intuición fundamental del hegelianismo. El tránsito de la potencia al acto, determinado por la inmanencia de dicho acto a la potencia,[31] la explicitación de un sentido en análisis intencional, el desarrollo de una verdad ya poseída en sí pero que deviene para sí negando su forma inmediata, fórmulas todas ellas que se encuentran desde Aristóteles hasta el pensamiento contemporáneo, nos ayudan a entrever esta concepción del sí mismo, del concepto que constituye el meollo de la filosofía de Hegel. En todos los casos, la vida y los vivientes que son expresión de aquélla realizan en la Naturaleza la forma aún inmediata del concepto. Se ve entonces cómo el instinto de la razón se encuentra de nuevo a sí mismo en esta vida. «Este instinto se encuentra aquí a sí mismo, pero no se reconoce en lo que encuentra.»[32] El concepto de fin al cual se eleva la razón observante está presente como una realidad efectiva, lo orgánico en la Naturaleza —y, al mismo tiempo, dicha realidad efectiva es el concepto del que nosotros tenemos consciencia—, pero la razón observante no se alcanza a ella misma porque inmediatamente no ve más que una relación externa. Los términos relacionados, el individuo vivo y su medio, o los órganos en su mutua relación, son inmediatamente indepedientes, pero su operación tiene un sentido distinto del que tenía para la percepción sensible. Se trata, efectivamente, de la astucia de la razón de la que Hegel hablará más profundamente en el caso de la historia. La necesidad está escondida en lo que sucede y sólo se mostrará el final. En el movimiento de su operación lo orgánico se alcanza a sí mismo. Entre lo que es y lo que busca no hay más que la apariencia de una diferencia y «así es concepto en él mismo».[33] De la misma manera está constituida la autoconsciencia: «En la observación de la Naturaleza orgánica no halla sino esta esencia, se encuentra como una cosa, como una vida»; pero, en tanto que escindida en consciencia de lo otro y autoconsciencia, encuentra el fin y la cosa y no llega a ver lo uno en lo otro. Al caer para ella inmediatamente fuera de la cosa, el fin vuelve a llevar a un entendimiento, y como ese fin es al mismo objetivo, presente para ella como una cosa, escapa a su consciencia y le parece que tiene su sentido en *otro* entendimiento. El instinto de la razón,

30. *Phénoménologie*, I, p. 20 (*Fenomenología*, p. 17).
31. Hegel dice: «Lo inmóvil que al mismo tiempo es motor; de esta manera lo inmóvil es sujeto» (I, p. 20).
32. *Phénoménologie*, I, p. 219 (*Fenomenología*, p. 160).
33. *Phénoménologie*, I, p. 219 (*Fenomenología*, p. 161).

por tanto, no puede ver la razón misma en la vida orgánica. Todo este proceso es una crítica del kantismo, el cual reconoce la realidad de los fines en la Naturaleza pero que separa el fin de lo real y sitúa para nosotros la explicación teleológica en un entendimiento que no es el nuestro. La Naturaleza no es aprehendida entonces como un primer reflejo de la razón: «El espíritu que tiene consciencia de sí mismo puede reconocerse en la Naturaleza y regresar a él. Esta reconciliación del espíritu con el concepto es su verdadera liberación, su redención. La manumisión del espíritu del yugo de la materia y de la necesidad es la idea de la filosofía de la Naturaleza. La finalidad de estas lecciones era dar una idea de la Naturaleza y forzar a este Proteo a revelarse en su forma verdadera, encontrar en el mundo entero la imagen de nosotros mismos, hacer ver en la Naturaleza la libre reflexión del espíritu; en una palabra: reconocer a Dios, no en la íntima contemplación del espíritu, sino en su existencia inmediata y sensible.» [34]

Externo e interno. La observación ha pasado desde las cosas inorgánicas, que se han mostrado como momentos de un proceso, como términos de una ley, hasta el ser orgánico, en el cual «la Naturaleza se refleja en sí misma». Esta reflexión en sí misma de la Naturaleza es la existencia del concepto, que anteriormente era el vínculo de los momentos de la ley. Por eso capta en el ser vivo la verdadera necesidad, y dicha necesidad se le ofrece como un nuevo objeto: el concepto de fin o la finalidad. Hemos visto cómo Kant, que reconocía esa finalidad en la Naturaleza viviente, se mostraba en cambio incapaz de pensarla en ella y debía superar a la vez la Naturaleza y el entendimiento humano para realizar el concepto de fin; lo que la nueva observación va a rechazar es justamente esa superación, esa proyección efectuada por el entendimiento fuera de la Naturaleza. Sin embargo, mantendrá la oposición entre la realidad efectiva y el concepto, como en el kantismo, y solamente intentará darle una forma accesible a su manera de proceder. En efecto, la observación «sólo busca los momentos en la forma del ser y de la permanencia y, como la totalidad orgánica consiste esencialmente en no tener y en no dejar encontrar en ella los momentos bajo esta forma estática, la consciencia transforma la oposición en una oposición tal que esté conforme con su punto de vista».[35] Mientras que Kant separaba el concepto de fin y la realidad efectiva, la finalidad y el organismo dado en la Naturaleza, ahora se nos ofrece una nueva actitud de la razón observante. Uno de los términos se presentará a la observación como lo interno y el otro como lo externo. La ley que va a buscar la razón observante será entonces de un nuevo tipo y se enunciará así: *Lo externo es la expresión de lo interno.*

34. Este texto de Hegel es citado por ARCHAMBAUT, *Hegel*, p. 27 («Collection des grands philosophes français et étrangers»). *Cf.* igualmente *Enciclopedia*, ed. Lasson, V, p. 211.
35. *Phénoménologie*, I, p. 222 (*Fenomenología*, p. 162).

Puede parecer un tanto fastidioso seguir en este punto el desarrollo del pensamiento hegeliano. Su crítica apunta a una filosofía de la Naturaleza que ya no es la nuestra. Insiste bastante ampliamente, e incluso burdamente, sobre lo que considera errores de la ciencia de su época, lo cual no incita precisamente al lector contemporáneo a seguirle. Sin embargo, nuestra tarea quedaría incompleta si no intentáramos explicar por encima lo que esta crítica significa para él, así como justificar, si es posible, el puesto que le dedica en esta *Fenomenología*. Señalemos, una vez más, el encadenamiento de los objetos de la razón observante. Cada uno de ellos es el resultado y la condensación de la experiencia precedente. Así, la ley establecida por el entendimiento con relación entre las materias inorgánicas presenta su unidad inmanente en lo orgánico, pero dicha unidad captada como concepto universal del fin, de la finalidad, se halla desvinculada de la actividad concreta del organismo. Los dos términos son entonces considerados como dos realidades concretas observables, lo interno y lo externo. Lo interno no es ya «un substrato suprasensible de la Naturaleza», sino que se ha hecho observable para él mismo. «Lo interno en tanto que tal debe tener un ser externo y una figura lo mismo que lo externo en tanto que tal; en efecto, lo interno es él mismo objeto o él mismo puesto como ente y como presente para la observación.»[36] Lo interno es el concepto de la vida orgánica dado a la razón observante; lo externo es esa misma vida en el elemento del ser, como conjunto de las formas vivas o como sistemas anatómicos. Sin duda la presencia externa de lo interno puede parecer paradójica, pero resulta de la actitud misma de la observación que quiere hallar su objeto como objeto dado. Así, pues, aceptemos esta nueva oposición o veámos lo que de ella resulta.

Lo interno es el concepto orgánico, pero la observación no podrá examinarlo como concepto y, por consiguiente, no llegará a captarlo en una forma adecuada. Lo interno se presentará con la forma universal de los tres momentos que Kielmeyer y luego Schelling distinguían en el ser orgánico: la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción. Primero en su *Realphilosophie* de 1803-1804 y luego en la de 1805-1806,*[37] Hegel insistía particularmente sobre ellos; son los tres momentos del concepto del ser orgánico, un ser que es su fin en sí mismo, y resultan de esta autofinalidad. El viviente es reflexivo en sí, disuelve el ser inor-

36. *Phénoménologie*, I, p. 223 (*Fenomenología*, p. 163).

* Como es sabido, la crítica filosófica hegeliana distinguía entre una *Realphilisophie I* (el curso de 1803-1804) y una *Realphilosophie II* (el curso de 1805-1806). Tal distribución ha sido puesta en duda en la «Advertencia preliminar» a la edición de las Lecciones de 1805-1806 aparecida recientemente: HEGEL, *Ienenser Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte aur Philosophie der Natur und der Geist von 1805-1806*. Hamburgo, Felix Meiner, 1968. De acuerdo con esa edición, no existiría realmente una *Realphilosophie* I (la de 1803-1804). (*N. del T.*)

37. HEGEL, *S. Verke*, ed. Lasson (*Fenomenología*, p. 163), tomos XIX y XX.

gánico en su fluidez universal. Tal es el momento de la sensibilidad que anuncia y la función teorética. Pero el viviente no sólo se refleja en sí mismo, sin lo cual sería ser muerto y pura pasividad, sino que al mismo tiempo se dirige contra lo otro. Justamente esta capacidad de acción o de reacción es lo que se denomina su irritabilidad, lo que más tarde será la función práctica. Esas dos propiedades son momentos del concepto, una se debe a la otra, una está en otra; su oposición conceptual es cualitativa. El ser orgánico completo —Hegel distingue aquí lo vegetal y lo animal— se refleja en su acción sobre otro y opera en su propia reflexión. Por consiguiente, la unidad dialéctica de esos dos momentos es la reproducción: «La reproducción es la acción de este organismo total reflejado en sí, su actividad como fin en sí o como género *(Gattung)*, actividad en la cual, por tanto, el individuo se repele a sí mismo, o bien reproduce, engendrándolas, sus partes orgánicas, o bien reproduce al individuo en su totalidad.» [38]

El proceso de lo orgánico contra lo inorgánico, la asimilación y el proceso de conservarse a sí mismo, la autoproducción, sólo cobran su sentido cabal en el movimiento de la generación, que es esencial para la vida y que está en el fondo de toda esta filosofía de la vida. El individuo vivo, tal como nos lo presenta la *Realphilosophie* de Jena, es lo universal con respecto a los elementos inorgánicos cuya concepción insconciente representa (idealiza los elementos, es su unidad negativa). Así se pone a sí mismo para sí y se conserva. Pero esta conservación de sí mismo es a la vez universal, y el individuo vivo se supera en el proceso de la generación; es él mismo siendo universal, siendo la vida y no tal viviente determinado. Por eso, como idea infinita, tras haber asimilado el ser inorgánico, el individuo mismo se comporta frente a sí mismo como si fuera lo otro, se divide y se opone a sí mismo. Eso es lo que se realiza concretamente con la diversificación de los dos sexos. «La idea de la individualidad orgánica es género, universalidad, es para sí misma infinitamente un otro y justamente en este ser otro es ella misma.» «El individuo es la idea y existe solamente como idea. Así, pues, en el propio individuo radica la contradicción de ser esta idea y al mismo tiempo otra cosa distinta de la idea.» [39] De aquí que el individuo vivo sea impulso constantemente insatifecho; siempre va más allá de sí mismo hasta la supresión de su propia determinación, que conduce al ciclo de las generaciones. En su filosofía de la Naturaleza, y particularmente en su filosofía de lo orgánico, Hegel se eleva a veces —a costa de la torpeza conceptual— a una visión profunda de la vida; así, por ejemplo, en esa idea de la inseparabilidad del individuo y del género o en la de la enfermedad, donde lo uni-

38. *Phénoménologie*, I, p. 224 (*Fenomenología*, pp. 162-163).
39. *Realphilosophie* (HEGEL, *S. Werke*, ed. Lasson, t. XIX, p. 130).

versal se manifiesta para el propio viviente, en él, de suerte que el hombre será considerado como «el animal enfermo».[40]

En la *Fenomenología* no se trata tanto de la filosofía conceptual de la Naturaleza como de una crítica de la forma en la cual la razón observante toma los momentos del concepto. En efecto, en lugar de ser consideradas como momentos de una dialéctica, sensibilidad, irritabilidad y reproducción se toman como propiedades generales observables cuyas leyes se busca. Una de esas leyes resulta de una comparación entre la sensibilidad y la irritabilidad: variarán en razón inversa, de manera que a una mayor sensibilidad corresponderá una irritabilidad menor, e inversamente. Sin embargo, Hegel se esfuerza en poner de manifiesto la falta de significación de semejante ley. Al ser dos momentos del concepto orgánico, irritabilidad y sensibilidad se corresponden como un número positivo y un número negativo, como los dos polos de un imán. Su relación es cualitativa y cuando se la traduce en una forma cuantitativa, se da una tautología o se pierde de vista al propio ser orgánico. «Su oposición cualitativa característica se convierte así en magnitud y entonces se originan leyes de la especie del tipo de aquella según la cual sensibilidad e irritabilidad varían en razón inversa a su magnitud, de manera que cuando una aumenta, la otra disminuye o, para decirlo mejor, tomando la misma magnitud como contenido, la magnitud de una cosa aumenta cuando su pequeñez disminuye.»[41] La crítica de Hegel es aquí una crítica de la categoría de cantidad y sin duda, más precisamente, de la filosofía de Schelling, quien, en opinión de Hegel, al ser incapaz de pensar las oposiciones cualitativas, trata de encontrar en forma de potencias o grados una misma intuición absoluta en todo lo real. La cantidad es la determinación indiferente. Traducir cuantitativamente lo real significa borrar las oposiciones cualitativas, hacer desaparecer el concepto en provecho de la diferencia indiferente y, por tanto, quedarse en la identidad homogénea que no llega a distinguirse ni a oponerse en ella misma.

La filosofía conceptual de Hegel, su dialéctica, se opone a una filosofía matemática de lo real no solamente en el sentido de Newton sino también en el sentido de Schelling, que sacrifica la diversidad cualitativa a las *potencias* de la intuición absoluta. En el prólogo a la *Fenomenología* Hegel insiste sobre el carácter no conceptual de la matemática. «Pues lo que está muerto, al no poder moverse por sí mismo, no llega a la diferenciación de la esencia ni a al oposición o desigualdad esencial y, por tanto, tampoco alcanza el tránsito de lo opuesto a lo opuesto, el movimiento cualitativo e inmanente, el automovimiento. En efecto, lo que la matemática toma en consideración es únicamente la magnitud,

40. *Ibid.*, p. 186. «La enfermedad del animal es el devenir del espíritu».
41. *Phénoménologie*, I, p. 227 (*Fenomenología*, p. 164-165).

la diferencia inesencial.» En vez de intentar comprender la Naturaleza con la ayuda de las diferencias de magnitud, lo que Hegel quiere es introducir la diferencia conceptual en el seno mismo de las matemáticas. «Lo que escinde el espacio en sus dimensiones y determina las conexiones entre ellas y en ellas es el concepto. Pero la matemática hace abstracción de ello, no toma en consideración, por ejemplo, la relación entre la línea y la superficie y cuando compara el diámetro del círculo con la circunferencia choca contra su inconmensurabilidad, contra una relación verdaderamente conceptual, contra un infinito que escapa a la consideración matemática.» [42]

Lo que puede sorprendernos es que dicha crítica no se dirija solamente contra Newton, como en la tesis de Hegel sobre las órbitas de los planetas, sino también contra Schelling, cuya filosofía de la Naturaleza solemos considerar cualitativa. En realidad, Schelling no supo utilizar la cualidad puesto que no llegó a expresarla dialécticamente o conceptualmente —que para Hegel quiere decir lo mismo. Por eso se quedó en una intuición fundamental de la razón y de la Naturaleza y no concibió las verdaderas diferencias como diferencias conceptuales en dicha Naturaleza. Su filosofía de la Naturaleza, como filosofía de las potencias y no del concepto, es aún una filosofía de la diferencia indiferente o de la magnitud. Lo que constituye la dificultad de los textos de la *Fenomenología* que ahora estudiamos es la variedad de intenciones del propio Hegel. Por una parte, sigue un camino que conduce progresivamente a la razón observante desde la observación de las cosas inorgánicas a la observación del todo de la Naturaleza y luego a la de la misma autoconsciencia; por otra parte, pone de manifiesto el carácter imperfecto de esta observación que fija en el ser lo que observa y reduce el devenir a una realidad permanente; finalmente, aprovecha para denunciar los errores de una determinada filosofía de la Naturaleza y, tal vez, incluso de toda filosofía de la Naturaleza que pretenda expresar adecuadamente lo absoluto en la Naturaleza.

De hecho, las leyes que ponen en relación entre sí a la sensibilidad y a la irritabilidad como términos distintos se muestran vanas precisamente porque esos momentos no son distintos, sino que son únicamente momentos de un concepto. Igualmente, las leyes que pretendieran hacer corresponder los momentos orgánicos de lo interior con sistemas anatómicos externos también serían vanos. Se podría pensar en relacionar la sensibilidad en general con el sistema nervioso, la irritabildad con el sistema muscular, la reproducción con los órganos reproductivos correspondientes, en definitiva, relacionar las funciones orgánicas con los órganos anatómicos. Pero las funciones orgánicas importantes sobrepasan los sistemas particulares, no tienen una delimitación

42. *Phénoménologie*, I, p. 39 (*Fenomenología*, p. 31).

comparable a la que se puede atribuir a una parte de la exterioridad: «Lo esencial de lo orgánico —dado que esto es en sí lo universal— consiste más bien en tener esos momentos con una forma igualmente universal en la realidad efectiva, es decir, consiste en tenerlos como procesos que lo penetran todo y no consiste en proporcionar una imagen de lo universal en una cosa aislada.»[43] Además, la anatomía sólo toma en consideración el cadáver y no el viviente; lo que permite delimitar sus sistemas es más bien la filosofía y no a la inversa. Dejar de considerar los órganos como partes de un todo significa privarles de su ser propio, de su ser orgánico. Así, pues, la ley a que pretende llegar la razón observante según la cual *lo externo sería la expresión de lo interno* aparece como inaccesible en virtud de la Naturaleza del propio ser orgánico. En efecto, este ser no presenta lados distintos que puedan corresponderse; cada una de sus partes es tomada en el movimiento de su resolución. Todo el ser orgánico es movimiento y tránsito de una determinación a otra, ya es concepto y no cosa. A ello se debe el que aquí no sea posible el establecimiento de leyes —ni siquiera del tipo de «lo externo expresa lo interno».

Hegel nos da acerca de esto una explicación más amplia al volver a tratar de la significación de la ley. Al establecer sus leyes el propio entendimiento era el tránsito de una determinación a otra. El movimiento estaba en él cuando iba de lo universal a lo singular, de la esencia a la exterioridad, pero ese movimiento que es el movimiento de conocer se ha convertido ahora en su objeto. Lo que ve en la vida es el mismo movimiento del conocer en su universalidad. Los momentos de la ley no son ya determinaciones fijas, sino que inmediatamente una pasa a la otra y la unidad orgánica no se puede dividir en determinaciones aisladas. Por eso el entendimiento solamente habla aquí de una *expresión* de lo interno por lo externo, expresión que deja idéntico el contenido y conduce en realidad a una distinción formal, es decir, a una distinción que no es una. «El entendimiento ha captado aquí el pensamiento mismo de la ley, mientras que antes solamente buscaba leyes cuyos momentos surgiesen ante él con un contenido específico.»[44] Con una formulación más oscura Hegel escribía en la *Realphilosophie:* «La vida no es concebible a partir de otra cosa..., es el mismo conocer existente. El conocer no se conoce por medio de otra cosa, sino por sí mismo, y nosotros conocemos lo orgánico justamente cuando sabemos que es esta unidad o el conocer existente.»[45] El proceso del conocer es propiamente una vida, y la vida es la existencia del conocer; lo que la razón observante contempla en ese rebasamiento de la ley es ella misma como objeto en la forma de la vida.

43. *Phénoménologie,* I, p. 232 (*Fenomenología,* p. 168).
44. *Phénoménologie,* I, p. 233 (*Fenomenología,* p. 169).
45. *Realphilosophie, op. cit.,* XIX, p. 134.

Sin embargo, cuando la observación quiere descubrir leyes a toda costa, borra las diferencias conceptuales y vuelve a las diferencias indiferentes, a las series numéricas. Dichas series numéricas —la escala de los seres vivos que Schelling hacía corresponder con el nivel de desarrollo de las fuerzas orgánicas— nos llevan al examen de lo externo de lo orgánico considerado en sí mismo.[46] Lo externo es el sistema de la vida organizándose en el elemento del ser, y este sistema da origen a la multitud de los seres vivos desde los seres menos diferenciados hasta los más desarrollados. Si antes lo interno era el movimiento del concepto, ahora es «lo interno propio de lo externo». Por una parte, el ser vivo es para otro y, por otra parte, está reflejado en sí mismo: «La esencia orgánica efectiva es el término medio que pone en conexión el ser para sí de la vida con lo externo en general, o con el ser en sí.»[47] Pero este ser para sí es la unidad infinita que no tiene contenido y se da su contenido en la figura externa —lo que aparece en esta figura externa como su proceso. La unidad negativa es también la sustancia de todos los seres vivos. «Este concepto o esta pura libertad es una vida única e idéntica aunque la figura o el ser para otro pueda dirigir aquí y allá juegos múltiples y variados.»[48] Entre esta pura vida, substancia de la multiplicidad de las formas vivientes, y las propias formas no hay conexión necesaria. «A este río de la vida le es indiferente la naturaleza de las ruedas que él hace girar.»*[49] Por eso solamente se puede expresar la multiplicidad de las formas vivas relativas a la unidad de la vida de una manera indiferente. Se puede subsumir a los vivientes en la vida en general por medio del número: «El número es el término medio de la figura que enlaza la vida indeterminada con la vida efectivamente real, simple como aquélla y determinada como ésta. Lo que en aquélla, lo interno, sería como número, debería ser expresado a su modo por lo externo como una realidad efectiva multiforme, como tipo de vida, como color... en general, como la multitud total de las diferencias que se desarrollan en la manifestación.»[50] La vida universal sólo se expresa en la serie de estas figuras en una forma contingente. La vida, dirá Hegel más adelante, no tiene historia de verdad. Está claro que Schelling intentó considerar la serie de los vivientes como el progresivo desarrollo de una misma y única vida, pero esa gradación cuantitativa que haría corresponder a un número, una potencia de la vida, con las diferencias presentes en la ex-

46. SCHELLING, *S. W.*, 1856, I, p. 387.
47. *Phénoménologie*, I, p. 236 (*Fenomenología*, p. 171).
48. *Phénoménologie*, I, p. 237 (*Fenomenología*, p. 172).
* «*A ce fleuve de la vie est indifférente la nature des roues qu'il fait tourner.*» La traducción que da Roces de este paso de la *Fenomenología* es como sigue: «A este río de la vida le es indiferente cuál sea la naturaleza de los molinos que mueven sus aguas» (*Fenomenología*, pág. 172). (*N. del T.*)
49. *Phénoménologie*, I, p. 237 (*Fenomenología*, p. 172).
50. *Phénoménologie*, I, p. 238 (*Fenomenología*, p. 172).

terioridad obliga a perder el fenómeno cualitativo, las diferencias conceptuales que, por lo demás, no encuentran su adecuada traducción en esta vida exteriorizada. El punto esencial sobre el cual volverá a tratar Hegel en la visión final que va a dar de la Naturaleza es la imposibilidad de una filosofía de la vida como filosofía del concepto que se niega y se conserva en su desarrollo. La consciencia sólo tiene una historia y presenta el género, el concepto para sí. Sólo podía escribirse una *Fenomenología del espíritu*, y no una fenomenología de la vida, que únicamente conduciría a diferencias indiferentes. Lo que Hegel condena es una filosofía de la vida como será más tarde la de Bergson en *L'évolution créatrice;* y lo que opone a ello es una filosofía de la consciencia y del espíritu como la que presenta en esta obra de 1807. Señalemos de pasada que no es válido criticar a Hegel acusándole de que deja de lado a las ciencias empíricas, puesto que lo que aquí le interesa es solamente el *sentido* de esas ciencias, el significado que tienen para la filosofía. Al elevarse al concepto de fin, la razón observante había entrevisto la finalidad en la vida como sentido de la vida. Pero, aunque ese sentido está presente en la vitalidad orgánica, vuelve a llevar a la consciencia que es la única que lo manifiesta; e igualmente, la totalidad de la Naturaleza sólo podrá presentar a la razón un reflejo inconsistente de ella misma.

Antes de reunir en una visión global todo este saber de la Naturaleza, Hegel insiste sobre la Naturaleza inorgánica, pues en realidad la observación de lo orgánico como exterioridad es un retorno a la Naturaleza inorgánica. En la Naturaleza inorgánica se puede intentar formar una serie de cuerpos siguiendo una gradación continua. Schelling, por ejemplo, había intentado una génesis ideal de los cuerpos inorgánicos de acuerdo con la relación de sus pesos específicos y otras propiedades; pero también eso es una vana tentativa: «El intento de hallar series de cuerpos que, siguiendo el paralelismo simple de los dos lados, expresaran la Naturaleza esencial de los cuerpos por mediación de la ley de la relación de esos lados, debe ser considerado como un pensar que no conoce su propia tarea ni los medios para realizarla.» [51]

Schelling distinguía el peso específico de las demás propiedades. El peso específico, cociente del peso por el volumen, expresa un cierto grado de llenura del espacio. En su filosofía de la Naturaleza, Kant consideraba dinámicamente dicha llenura. En vez de una materia homogénea con vacíos que explicarían la diversidad aparente de los cuerpos, pensaba la llenura como grado dinámico. Así, pues, el peso específico de un cuerpo pondría de manifiesto el ser para sí de dicho cuerpo, su interioridad, respecto a la atracción general válida para todos los cuerpos; pero esa interioridad se ofrece aquí a la observación, es una propiedad yux-

51. HEGEL, *Phénoménologie*, I, p. 242 (*Fenomenología*, p. 175).

tapuesta a las otras; se la mide y expresa como un número. Podríamos pensar, por consiguiente, en clasificar los cuerpos de acuerdo con sus pesos específicos, intentando que esta propiedad esencial que expresa el ser para sí del cuerpo se correspondiese con multitud de otras propiedades. Entre esas otras propiedades hay una que parece tener una importancia particular, la cohesión, es decir, la resistencia que el cuerpo opone ante las modificaciones externas. Si la densidad de un cuerpo constituye su ser para sí, la cohesión constituiría su ser para sí en el ser otro. De esta manera la densidad sería como la sensibilidad, la cohesión como la irritabilidad. Sólo que el cuerpo inorgánico no se conserva a sí mismo en su alteración como hace el ser vivo. Por lo tanto, la cohesión no es más que una propiedad común, el grado de resistencia que el cuerpo tiene ante las modificaciones. En el ser inorgánico, todas esas propiedades están yuxtapuestas, son indiferentes unas a otras y su dispersa multiplicidad contradice la posibilidad de una verdadera comparación conceptual de los cuerpos. Así, pues, cualquier génesis ideal de los cuerpos que haga corresponder el peso específico con las otras propiedades múltiples y mutables parece imposible.[52]

La razón en la Naturaleza. De lo dicho se desprende que lo interno y lo externo se presentan de forma distinta en el caso del ser inorgánico y en el caso del ser orgánico. En el primer caso, lo interno es una propiedad junto a otras; en el segundo caso, lo interno o el ser para sí es en sí universal, es género —unidad del ser para sí y de la negatividad.[53] Lo orgánico no presenta su ser para sí, su singularidad, en el elemento del ser, sino que dicha singularidad es en sí universal. El ser vivo no muestra su esencia como una determinación externa sino que supera toda determinación, es vida, o sea, singularidad universal. Sin embargo, la singularidad universal no se desarrolla por sí misma en la vida. Solamente se halla presente en el movimiento negativo que trasciende toda determinación. La vida universal, el género, se expresa en vivientes singulares que no son géneros para ellos mismos, sino solamente *en sí.* A la inversa, el todo de la naturaleza inorgánica, considerado como un todo —la tierra, sus zonas, sus climas, etc.,— constituye un individuo universal pero falto de la singularidad viviente. Apresado entre esos dos extremos, el género, que se especifica en especies y el individuo universal, y la tierra, que obra sobre él, el individuo singular no es más que una expresión imperfecta de la vida, todavía no es la consciencia que contiene y desarrolla en sí todos estos momentos, la consciencia que es la única singularidad universal *para sí.*

De esta manera, la vida como universal se manifiesta o bien como lo interno del ser vivo sin expresión propia, el proceso

52. *Phénoménologie,* I, p. 241 (*Fenomenología,* p. 174).
53. *Phénoménologie,* I, p. 243 (*Fenomenología,* p. 176).

de su vida que llega a negarle en la producción ininterrumpida de otros vivientes, o bien como una multiplicidad de especies formales. Si lo universal conservara sus momentos, si los presentase en un desarrollo dialéctico como la autosuperación por sí mismo, entonces sería lo universal concreto, la consciencia humana.

Pero no es eso lo que ocurre con el fenómeno de la vida. La vida se realiza fuera del género en distintas especies y esta especificación conduce a gradaciones numéricas, pero las mismas especies dependen del medio terrestre. La tierra modifica la organización de los seres vivos, que así es resultado de un doble proceso: «La operación del género se convierte en una empresa completamente limitada a la que el género puede dar un impulso sólo en el seno de estos potentes elementos, operación que, interrumpida en todas partes por su violencia sin freno, está llena de lagunas y de fracasos.» [54] Por un lado, las series que el género intenta establecer fuera de sí, en el elemento del ser indiferente, en forma de especies particulares; por otro, la incesante actividad del medio externo; entre los dos, el viviente singular que es en sí un universal —unidad del ser para sí y de la negatividad— pero que sólo presenta dicha unidad en el movimiento de su vida, en un desarrollo que constantemente vuelve a empezar y no llega a ser universal, unidad para sí mismo. La vida no tiene historia: «Desde su universal se precipita inmediatamente en la singularidad del ser ahí y los momentos unificados en esta realidad efectiva producen el devenir como un movimiento contingente.»

Así, pues, la razón que se quiere encontrar en esta Naturaleza no llega a verse como vida en general.[55] En todas partes halla huellas del concepto, inicios de leyes, «pero continúa estando en el punto de vista de la Naturaleza».[56] Una filosofía de la Naturaleza entendida como vida orgánica o bien se queda en la intuición inefable de un todo de la vida o bien en una multiplicidad de seres vivos, de especies externas entre sí. La vida orgánica no es, como la vida del espíritu, una historia que unifica la singularidad y la universalidad en una singularidad universal. Justamente por eso, el instinto de la razón que se busca a sí mismo en el ser debe abandonar la observación de la Naturaleza orgánica para pasar a la observación de la autoconsciencia humana.

54. *Phénoménologie*, I, p. 246 (*Fenomenología*, p. 178).
55. *Phénoménologie*, I, p. 247 (*Fenomenología*, p. 178).
56. *Phénoménologie*, I, p. 248 (*Fenomenología*, p. 179).

III. La observación de la individualidad humana

Las ciencias del hombre. La razón observa el mundo para justificar la convicción todavía instintiva de que el mundo la expresa a ella misma; de esta manera se ve llevada de objeto en objeto. El instinto de la razón está en la base de las ciencias empíricas que se constituyen progresivamente yendo de la Naturaleza hasta el hombre. Pero este empirismo que da al «yo vacío» un contenido positivo está viciado por la actitud adoptada. La razón observa, es decir, inmoviliza y fija el contenido que pretende captar. «La observación no es el saber mismo ni le conoce. Al contrario, invierte la Naturaleza del saber al darle la figura del ser.»[1] Busca vanamente en «una cosa aislada una imagen de lo universal» y, por tanto, no llega a comprender la vida ni el pensamiento.

Cuanto más se eleva la razón observante, más lejos queda de su objeto. Descripción y clasificación de las cosas corresponden a una cierta lógica del ser que es bastante conveniente a las existencias elementales. Pero la lógica de la esencia y la del concepto rebasan la observación. Aquí habría que concebir en vez de observar, es decir, captar en el contenido mismo el movimiento de la inteligencia, la producción y no el producto. Pero este movimiento escapa por Naturaleza a la observación, la razón observante es justamente este movimiento —la necesidad— cuando enuncia leyes de la Naturaleza «cuyos momentos son cosas que al mismo tiempo se comportan como abstracciones»;[2] sin embargo, el movimiento que ella es no es para ella. La misma razón es el concepto de estas cosas determinadas que forman los términos de la ley y sólo considerando la vida orgánica esta necesidad deviene para ella un objeto específico.

Ello no obstante, al devenir objeto, la vida se fija para la observación. Su principio es ahora «lo externo expresa lo interno», y ese principio pondrá de manifiesto su vanidad principalmente en la observación de la individualidad humana. En ese campo se verá mejor que en otros que lo interno y lo externo no pueden ser considerados como dos determinaciones fijas idénticas y distintas a la vez. Con ello se medirá la ambigüedad del verbo «expresar» que sustituye a la relación de los diversos momentos de la ley y la ilusión que consiste en poner aquí un interior

1. *Phénoménologie*, I, p. 251 (*Fenomenología*, p. 181).
2. *Phénoménologie*, I, p. 249 (*Fenomenología*, p. 180).

para sí y allá un exterior igualmente para sí. Es justamente en la Fisiognómica y en la Frenología, dos falsas ciencias muy en boga por aquella época, donde Hegel va a denunciar las inaceptables consecuencias de este principio.

Antes de insistir ampliamente sobre esos estudios de la expresión de la individualidad humana y de la correspondencia de los movimientos de la autoconsciencia con la forma del cráneo, Hegel se detiene un momento en la Lógica —formal y transcendental— y en la Psicología. Hace de ellas una crítica severa pero breve. Uno puede extrañarse no sólo de esta crítica puramente negativa, sino también de la brevedad del análisis. Incluso parece que hay aquí una especie de desequilibrio en la economía de la obra hegeliana. ¿Por qué dedica tan menguado espacio a las leyes del pensamiento y a la observación de la consciencia operante (psicología) después de los amplios análisis sobre la ciencia de lo orgánico y la ley de Kielmeyer, antes de los no menos amplios sobre la Fisiognómica y la Frenología? Se ha dicho que en el momento en que escribía este capítulo, Hegel ignoraba aún las dimensiones exactas de su introducción a la filosofía especulativa. Si la *Fenomenología del espíritu* hubiera debido detenerse en la razón individual, en la observación de la Naturaleza inorgánica y orgánica, habría conducido a una lógica especulativa que apareciera paralelamente a esta observación. Entonces hubiera sido suficiente con denunciar la impotencia de la observación a la hora de comprender el saber, para anunciar una nueva lógica. En efecto, Hegel escribe: «Bastaría con haber indicado, en los términos generales del problema, la falta de validez de lo que se llama leyes del pensamiento. Un desarrollo más preciso corresponde a la filosofía especulativa, en la cual tales leyes se muestran como lo que en verdad son, es decir, como momentos singulares que desaparecen y cuya verdad es solamente el todo del movimiento pensante, el saber mismo.»[3] A la hora de tratar sobre la redacción de la *Fenomenología* nos vemos obligados a hacer conjeturas más o menos verosímiles. Parece que Hegel hubiera ido tomando consciencia de la amplitud de su introducción a la Ciencia y que dicha introducción hubiera devenido, tal vez a costa del proyecto inicial, una totalidad de los fenómenos espirituales y no ya solamente una crítica negativa que condujera inmediatamente a su lógica y a la filosofía especulativa en general. Sea como fuere, la crítica de una lógica que toma en consideración las leyes del pensamiento puro o los conceptos generales en su estado de aislamiento, sin ver sus momentos en la unidad del pensamiento, está presentada aquí como si la misma lógica de Hegel debiera seguir inmediatamente y sustituir esa falsa concepción del «pensamiento puro» por una

3. *Phénoménologie*, I, p. 251 (*Fenomenología*, p. 181). Sobre la composición de la *Fenomenología*, *cf*. en la presente obra I parte, cap. III: «Estructura de la Fenomenología».

nueva concepción del *logos*.[4] Igualmente, la crítica de una psicología —estudio de la autoconsciencia operante— se hace como si anunciara una nueva filosofía del espíritu en la cual las facultades de dicho espíritu no fueran consideradas en su estado de separación sino en su desarrollo dialéctico. «La psicología tiene que llegar, por lo menos, hasta asombrarse de que en el espíritu puedan juntarse como en un saco tantas cosas contingentes y heterogéneas entre sí, tanto más cuanto que dichas cosas no se desvelan como cosas inertes y muertas, sino como procesos inquietos e inestables.»[5]

La lectura de este capítulo da la impresión, por lo tanto, de que Hegel quiere sustituir una lógica formal inorgánica por su lógica ontológica y una psicología todavía empírica por una filosofía del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto; pero sin duda cogido por su propio desarrollo va a verse obligado a mostrar en la misma *Fenomenología* cómo la razón individual observante debe pasar a ser razón práctica, cómo esta razón práctica individual sólo cobra sentido a partir de una tarea común que supera la individualidad, una comunidad de autoconsciencias; así, pues, pasará inevitablemente de la razón al espíritu, desarrollando considerablemente esta introducción al saber absoluto e incluyendo en ella toda una filosofía del espíritu.

El tránsito de la vida a la autoconsciencia, que efectúa la razón observante, es un pasaje esencial en el hegelianismo. Lo hemos estudiado ya a propósito de la autoconsciencia y de la génesis del concepto, hemos vuelto a insistir sobre ello a propósito de la imposibilidad de la razón para captarse a sí misma en la vida.[6] La vida sólo existe por los vivientes, que son ejemplos *(Beispiel)* de la vida universal. En ellos, el concepto —el género o el movimiento de la generación— todavía no existe para sí mismo. Los seres vivos nacen, se desarrollan, se reproducen y mueren; el movimiento de la generación se repite indefinidamente, con la misma monotonía y profundidad de siempre. Ambos procesos, el de la autoconservación y el de la generación, se fundan en uno solo, ya que el ser vivo singular se afirma únicamente a expensas de lo universal negando toda determinación, incluida aquella por medio de la cual él mismo es una forma particular. Se pone como ser

4. Como había hecho Fichte, Hegel funda la lógica formal (el principio de identidad A=A) sobre la lógica trascendental: «El yo se pone como yo, o yo=yo.» La lógica hegeliana es el pensamiento que se piensa; tiene, pues, un contenido: el *logos*. En la *Fenomenología* Hegel indicia en unas cuantas líneas esta concepción de la *forma:* «Este contenido es esencialmente la forma misma..., lo universal separándose en sus momentos puros», p. 250 (*Fenomenología*, p. 181).

5. *Phénoménologie*, I, p. 253 (*Fenomenología*, p. 182). En la *Realphilosophie* de Jena, Hegel trata de prestar una filosofía del espíritu como un desarrollo de la intuición, de la memoria, de la imaginación, del lenguaje, etc. No se trata de facultades yuxtapuestas, sino de una dialéctica concreta que él expresa el movimiento del sí mismo.

6. *Cf. Autoconsciencia y vida*, III parte, capítulo I y *Observación de la Naturaleza*, IV parte, cap. II.

vivo superándose y anulándose a sí mismo. Pero esta superación —tan sensible en la enfermedad, en la cual un elemento orgánico se fija y se aísla del proceso total de la vida— no existe aquí para sí. En vez de ser la forma absoluta de la negatividad —la negación de la negación que reconquista lo universal en la singularidad auténtica— la muerte es una negación natural y no espiritual; solamente la autoconsciencia es el «concepto existente como concepto», el género como tal —unidad del ser para sí y de la pura negatividad.[7]

El género se presenta como «pensamiento puro», pero la observación no podría aprehender esta unidad de la universalidad y de la singularidad, la verdad viva de la forma que rebasa todos sus momentos mostrando su insuficiencia y su abstracción. Así, pues, la negatividad de la forma aparece a la consciencia observante cuando ella considera la individualidad humana operante «que es para sí, de tal manera que suprime el ser otro y que tiene su efectiva realidad en esa intuición de sí misma, siendo lo negativo».[8]

Pero la observación se sitúa aquí frente a la individualidad que ella mira operar. Puede limitarse a la descripción y a la clasificación de los comportamientos individuales; entonces falta su objeto que, en la autoconsciencia singular, es siempre el espíritu universal. «Aprehender las individualidades distintas y concretas a fin de describir un hombre que se inclina más hacia tal cosa y a otro que se inclina más hacia otra es algo que tiene mucho menos interés que la enumeración de las especies de insectos o de musgos; pues tales especies dan a la observación el derecho de tomarlas así, como algo singular y carente de conceptos ya que pertenecen esencialmente a la singularización contingente. Por el contrario, el tomar la individualidad consciencia carente de espíritu como un fenómeno singular en el elemento del ser contradice la circunstancia de que la esencia de esta individualidad humana es la universalidad del espíritu.»[9]

Así, pues, resulta necesario que la observación intente captar la individualidad consciente como expresión del espíritu universal, es decir, de su mundo, que aquí es un mundo espiritual. ¿Cómo una individualidad llega a ser lo que es sino reflejando en ella el ambiente social, la religión, las costumbres de su tiempo y la situación histórica particular en la cual se halla situada? De un lado se tiene el medio ambiente, el ser en sí; de otro, la individua-

7. *Phénoménologie*, p. 249 (*Fenomenología*, p. 180).

8. *Phénoménologie*, p. 251 (*Fenomenología*, p. 182). La negatividad que se manifiesta como el «movimiento pensante» es «el principio de la individualidad», el *ser para sí*. Lo que la razón observa es esta negatividad en tanto que aparece en la *operación* de la individualidad, en su comportamiento respecto del ser otro. Tal comportamiento consiste en *adaptarse* al ser otro encontrado o en *adaptarse a sí mismo*. El problema psicológico es aquí el problema de las relaciones de la *individualidad con el mundo*.

9. *Phénoménologie*, p. 253 (*Fenomenología*, p. 183).

lidad, el ser para sí. Pero esta separación es ambigua; la individualidad no refleja pasivamente el mundo, lo transforma, como hizo Napoleón, por ejemplo. Explicar al gran hombre, como más tarde hará Taine, a partir del medio ambiente es tanto como no dar explicación alguna, puesto que los dos momentos que distingue la observación están estrechamente unidos. En efecto, el mundo que opera sobre una individualidad determinada no es el mundo en sí, sino el mundo tal como es para esa misma individualidad, es decir, que de hecho el mundo que obra sobre nosotros es ya «nuestro mundo». Le vemos a través de nosotros mismos. Pero en ese caso uno sólo puede conocer el mundo del individuo partiendo del individuo mismo. Una influencia sólo se delimita por el conocimiento de aquel que sufre dicha influencia y la determina experimentándola. Para obrar sobre un individuo el mundo debe estar ya particularizado y presentarse como mundo-de-este-individuo. El mundo del individuo únicamente puede ser concebido a partir del individuo mismo. «No hay un ser en sí que pueda ser distinguido de la acción del individuo. El individuo es lo que es su mundo y este mundo es lo que hace el individuo.» Por ello, «la necesidad psicológica se convierte en una frase tan vacía que resulta absolutamente posible que quien debió haber sufrido esta influencia también pudo no haberla sufrido».[10] La unidad de los dos términos, del mundo espiritual y de la individualidad, es lo que hay que captar, en vez de considerar el ser en sí y el ser para sí separadamente. Por tanto, la razón se ve obligada no va a observar la individualidad como reflejo del mundo ambiente supuestamente dado, sino como un *todo concreto* en sí misma. ¿Cómo observar la individualidad humana en su orginalidad y al mismo tiempo su universalidad? Este problema va a ser dilucidado ampliamente por Hegel a propósito de la fisiognómica y de la frenología.

Fisiognómica y frenología. Uno puede extrañarse de la amplitud del capítulo que Hegel dedica a estas pseudociencias —fisiognómica y frenología—, pero debe tenerse en cuenta la importancia que sus contemporáneos concedían a los trabajos de Lavater y de Gall. El primero había publicado en Leipzig, en 1875, sus *Fragmentos fisiognómicos*, que ya fueron criticados por Lichtenberg. El segundo todavía no había escrito nada cuando Hegel redactaba la *Fenomenología*, pero ya se había dado a conocer y difundido su doctrina, yendo de ciudad en ciudad, e incluso había llegado a provocar algún que otro escándalo. Algunos años después de Hegel, Augusto Comte adoptará sin demasiado espíritu crítico, las principales tesis de Gall. En cambio, el propio Hegel se lanzó desde 1807 a una aguda crítica, prudente aunque un tanto pesada, en nuestra opinión. Debe señalarse igualmente que el problema planteado es más general de lo que pudiera creerse en un principio. En efecto, se trata de las relaciones entre la in-

10. *Phénoménologie*, p. 256 (*Fenomenología*, p. 184).

dividualidad espiritual y su expresión más inmediata, el cuerpo. Muchas observaciones de este capítulo plantean de una manera original el problema de las relaciones «entre alma y cuerpo». De ahí su interés. En cualquier caso, lo cierto es que ahora la observación no se ejerce sobre la Naturaleza en general o la vida, sino sobre el hombre individual, el sí mismo, y trata de determinar las leyes del conocimiento objetivo de esta individualidad. La determinación de la individualidad por el medio ambiente en general, por el medio físico o, principalmente, por el medio espiritual se ha revelado imposible. Ello no obstante, era esta querella entre el individuo y su medio lo que estaba en la base de «la ley de la individualidad». Con todo, lo importante no era tanto ese medio como la originaria disposición del individuo para aceptar o rechazar tal o cual influencia. Así, pues, lógicamente, el problema que ahora se plantea Hegel es el de esta «naturaleza originaria» de la individualidad. ¿Existe realmente algo así, de manera que el sí mismo pueda reducirse a una Naturaleza tal, no creada por él mismo? [11] Debemos recordar que la actitud de la observación supone la fijación, la inmovilización de lo observado. Por consiguiente, la observación no puede conocer la acción en tanto que acción, sólo descubre su manifestación en el elemento del ser. Cuando toma en consideración dicha acción, la interpreta como una interioridad que debe hallar su expresión en un producto fijo y dado. El tema fundamental, después de la observación de la vida, continúa siendo el de algo «externo que expresa lo interno».

Aquí la observación busca «la presencia visible» del «espíritu invisible». Ahora bien, el cuerpo es lo externo de la individualidad en un doble sentido: expresa la naturaleza orgánica del individuo, «lo que no ha hecho él mismo» [12] y por eso es un «ser en sí» con aptitudes y funciones innatas; pero expresa igualmente el ser para sí del individuo, lo que es y lo que hace en tanto que consciencia operante. El cuerpo es la expresión de lo innato y de lo adquirido a la vez. «Este ser, el cuerpo de la individualidad determinada, es el carácter original de la individua-

11. El problema de la individualidad *(Individualität)*, que representa la forma concreta, en el mundo humano, del momento de la singularidad *(Einzelheit)* en el concepto, se halla planteado por esta definición: «La individualidad es lo que es su mundo en tanto que mundo *suyo...*; es solamente la unidad del ser en tanto que dado ya y del ser en tanto que construido, unidad cuyos lados no caen fuera el uno del otro...» (p. 256). La singularidad como negación de la negación debe manifestarse en el seno de la individualidad como *superación* de toda determinación.

12. La expresión es de Hegel (*Phénoménologie*, I, p. 257) (*Fenomenología*, p. 185): «Lo que la misma individualidad no ha hecho», su naturaleza originaria (disposiciones y funciones que aún no se han puesto en obra) constituyen el en sí de la individualidad, en el doble sentido de «cosa» y de «potencia». ¿Cómo la individualidad puede ser antes de existir, cómo puede tener en ella misma un dato preexistente? Ahí está, en opinión de Hegel, el problema fundamental de la individualidad.

lidad, lo que ella misma no ha hecho. Pero como, al mismo tiempo, el individuo es solamente lo que ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo engendrada por él y un signo que no se ha quedado en una cosa inmediata; pero es un signo en el cual el individuo solamente da a conocer lo que es, en tanto que pone en obra su naturaleza originaria.» [13]

Así, pues, la operación del en sí y del para sí se traspasa al seno mismo de la individualidad en la oposición de su naturaleza particular y de la puesta en práctica de esta naturaleza, la operación. Entonces el cuerpo es la expresión total de la individualidad dada y operante, *lo que ella es para otro*.

En primer lugar, Hegel muestra que, hablando estrictamente, el órgano en tanto que órgano es pura transición, acción que se realiza (por ejemplo, la mano que trabaja o la boca que habla) y, en tanto que transición sin más, no es susceptible de ser observado. La exterioridad cae en el acto realizado, la palabra o la obra, pero esas acciones caen a su vez en el elemento del ser; el individuo se reconoce en ellas de forma absoluta y entonces no son más que internas (dado que son solamente para la consciencia que las pone en el ser) o bien se niega a reconocerse (dado que ellas son solamente como exterioridad pura o como datos para otros individuos). Por lo tanto, la observación niega el acto asumido que dice demasiado o demasiado poco para intentar conocer el sujeto individual que le ha realizado; y es en este punto cuando los órganos corporales van a cobrar una nueva significación. Tales órganos no son solamente los momentos de una transición sino que también están presentes para el observador, son un ser para otro y se dan entonces como un término medio entre la interioridad y la exterioridad pura. La mano es el órgano del trabajo, pero también puede considerársela como algo que presenta la estructura de este trabajo, los rasgos individuales que corresponden a las disposiciones innatas y a los hábitos adquiridos. En este sentido, en la mano se podría leer el destino del individuo si nos tomamos la molestia de considerar el conjunto de la vida como un todo para conocer a un hombre. «La mano es el artesano animado de su fortuna; de ella se puede decir que es lo que el hombre hace.» [14] Por otra parte, no debemos limitarnos al estudio de la mano, sino que dicho estudio debe ampliarse al tono de la voz, a la forma de la escritura, etc. Esta observación de la interioridad individual por la forma del cuerpo nos lleva propiamente a la fisiognómica de Lavater. En efecto, ya no se trata de los órganos que dirigen y canalizan la acción, sino de los rasgos del rostro que no asumen en sí mismos nada de lo externo sino que más bien traducen la opinión que el individuo tiene de su propia acción. Dichos rasgos son directa-

13. *Phénoménologie*, I, p. 257 (*Fenomenología*, p. 185).
14. *Phénoménologie*, I, p. 261 (*Fenomenología*, p. 188).

mente la expresión de la reflexión de la individualidad en ella misma. Dan a conocer al hombre no en tanto que obra, sino en tanto que tiene una íntima opinión sobre su acción, son la huella externa de la más profunda interioridad. «Así el individuo no está mudo en su operación externa y en su relación con ella, puesto que, al mismo tiempo, se refleja en sí mismo y exterioriza este ser reflejado en sí mismo; la operación teorética o el lenguaje del individuo consigo mismo respecto de su propia operación también es inteligible para los otros, pues el mismo lenguaje es una exteriorización.»[15] Al ver un rostro nos damos cuenta de si lo que dice o lo que hace es serio.

En este punto Hegel dirige dos críticas contra la fisiognómica. La primera concierne a la contingencia de la correspondencia entre las intenciones de la individualidad y las múltiples huellas del rostro. También el lenguaje de la expresión puede servir para disimular el pensamiento de la misma manera que sirve para traducirlo. Lo interno se convierte, desde luego, en «un invisible visible», pero no se halla vinculado necesariamente a tal o cual apariencia; en la expresión hay una parte convencional e incluso un medio adquirido para engañar a los otros.[16]

La otra crítica es más profunda, pues al mismo tiempo que a la fisiognómica condena a toda una concepción de la psicología individual. Lo que Lavater pretendía alcanzar con su indiscreto amor por los hombres era la intención más oculta, lo que de hecho no se realiza en la obra. En efecto, la observación toma como algo externo e inesencial el acto ya realizado y como interno y esencial la conjetura del sujeto sobre su acción. «De los dos lados que lleva en sí la consciencia práctica —intención y operación, opinión sobre la propia acción y acción misma— la operación considera que el primero es el verdadero interior; este interior debe tener su exteriorización más o menos inesencial en la operación realizada y su verdadera exteriorización en la propia figura corporal.»[17] Lo que el público de Werther reclamaba y lo que Lavater le entrega era un estudio del sentimiento, del alma individual, plenamente reflexivo en sí mismo, lejos de todo acto que pudiera traicionarlo. Pero ¿tiene sentido semejante psicología? El hombre individual hace conjeturas sobre sus propias acciones, tiene una opinión sobre sí mismo que puede ser diferente de lo que es en realidad si por ello se entiende lo que hace efectivamente, y en la fisiognómica natural nos entregamos es-

15. *Phénoménologie*, I, p. 263 (*Fenomenología*, p. 189).
16. «Lo que debe ser expresión de lo interno es al mismo tiempo expresión en el elemento del ser y por ello vuelve a caer en la determinación del ser que es absolutamente contingente para la esencia autoconsciente» (*Phénoménologie*, I, p. 263). Al actuar, la individualidad es su propio cuerpo; pero este cuerpo, considerado como exterioridad, es también un signo ambiguo. Justamente por eso la individualidad puede «poner su propia esencia en la obra sola» y no en los rasgos inesenciales de su rostro (I, p. 264) (*Fenomenología*, pp. 188-189).
17. *Phénoménologie*, I, p. 265 (*Fenomenología*, p. 191).

pontáneamente a hacer conjeturas sobre esta intención de acuerdo con este o aquel movimiento del rostro. ¿Acaso esa relación entre dos conjeturas puede proporcionar leyes, o más bien pone de manifiesto una arbitrariedad semejante a la del punto de partida de tal estudio? «Lo que debe conocerse no es el criminal o el ladrón sino la capacidad para serlo.»[18] Un acto realizado tiene un carácter universal, es un delito, un robo, una obra buena, pero las intenciones, las conjeturas del individuo sobre él mismo son infinitamente más matizadas, así como todos los detalles que puedan sacarse de los rasgos del rostro. No nos hallamos en el ser sino en la suposición del esto. Una psicología de este tipo se pierde en una infinidad de matices, y dichos matices nunca son suficiente para decir lo interno como tal. Este interior conjeturado es por su misma naturaleza inefable e inexpresable. El puro interior es maleable y determinable hasta el infinito, *sólo transciende su falsa indeterminación por la operación.* «En la operación realizada, esta falsa infinitud es anulada y se puede decir de la operación lo que ella es. La operación es esto y su ser no es solamente un signo, sino la cosa misma. Es esto y el hombre individual es lo que es ella.»[19] Cualquier otra psicología es solamente una psicología fantasiosa, fecunda en sutiles e incaptables invenciones. Es igualmente en la operación como el hombre transciende su cuerpo considerado como estructura inmóvil, como indicación indefinidamente interpretable de lo que puede o podría ser. Cualquier observación del hombre que se aferre a ese falso interior y a esta interioridad inmediata niega la realidad misma del hombre en la cual el hombre debe reconocerse y encontrarse. «Sin duda, al confiarse al elemento objetivo, cuando deviene obra, la individualidad acepta ser alterada o invertida. Pero lo que constituye su característica es que la operación sea o bien un ser efectivamente real que se conserva, o bien solamente una supuesta obra que desaparece sin dejar rastro.»[20]

Al criticar a la fisiognómica como ciencia, Hegel no niega tanto la semejanza que puede existir entre la expresión y el alma individual cuanto la pretensión de conocer al hombre por medio de un análisis de sus intenciones sin tener en cuenta sus obras o sus operaciones. Lo que aquí falsea todo el problema es el método de la razón observante que aísla lo interno de lo externo y pretende luego hacerlos corresponder. Sin embargo, dicha correspondencia no rectifica el error inicial que consistió en poner un puro exterior y un puro interior y en considerarlos distintos en sí mismos. El cuerpo, en tanto que objeto, es una exterioridad abstracta; el alma individual, en tanto que sujeto inoperante, reflejado lejos de su operación en el mundo, es incaptable, inapre-

18. *Phénoménologie*, I, p. 265 (*Fenomenología*, p. 191).
19. *Phénoménologie*, I, p. 267 (*Fenomenología*, p. 192).
20. *Phénoménologie*, I, p. 268. (*Fenomenología*, p. 193).

sable. Aquí se trata, sin más, de decir: «lo interno es inmediatamente externo y recíprocamente». Pero la razón observante no supone esta dialéctica.

La razón observante descubrirá su error con la frenología. Esta falsa ciencia revelará mejor que la fisiognómica el callejón sin salida en que se ha metido. El cráneo con sus protuberancias y sus cavidades no es ya un signo expresivo de la individualidad consciente, sino una pura cosa *(Ding)* y, sin embargo, es en esta cosa donde la razón observante pretende descubrir la exterioridad propia del espíritu. El absurdo, que no era visible para todos en la fisiognómica, es ahora manifiesto. El instinto de la razón va a presentar como resultado de todos sus pasos la forma del juicio infinito: «la realidad del espíritu es un hueso».[21]

No cabe duda de que ese juicio intenta ocultarse a sí mismo su propio absurdo recurriendo a consideraciones pseudocientíficas. Se hablará de fibras cerebrales, se hará corresponder la actividad espiritual con las regiones del cerebro y luego se explicará que esas regiones del cerebro actúan más o menos sobre la caja craneal. Pero basta reflexionar un poco para darse cuenta de la ininteligibilidad de dichas explicaciones. ¿Por qué una actividad espiritual más desarrollada iba a expresarse por medio de una región cerebral más extensa que, a su vez, determinaría la forma del cráneo?[22] Tales consideraciones cuantitativas no tienen aquí ningún significado. Es cierto que renunciando a comprender —cosa necesaria— no se renuncia a toda representación de una relación. La observación no tiene más remedio que atenerse a la experiencia, comprueba el vínculo entre una facultad espiritual y una protuberancia del cráneo de la misma manera que el ama de casa comprueba que «siempre llueve cuando hace su colada».[23] Aquí la observación se ve guiada por su instinto según el cual «lo externo debe expresar lo interno» y también por la analogía con los cráneos de los animales, en cuyo lugar, sin embargo, nos resulta imposible ponernos para juzgar acerca del ser psicológico que corresponde a la estructura de su cráneo.[24]

Para poder establecer por la experiencia esta correspondencia de hecho hay que descomponer el espíritu en facultades osificadas como se descompone el cráneo en partes distintas. Ahora bien, esta descomposición que hace del espíritu vivo «un saco de facultades» es primero el resultado de un análisis psicológico propio de una época dada; dicho análisis psicológico pretende luego justificarse por medio de localizaciones cerebrales que antes sólo han sido posibles a partir de él. La observación conduce progresivamente a materializar el espíritu autoconsciente para

21. *Phénoménologie*, I, pp. 281 y ss. (*Fenomenología*, pp. 203 y ss.).
22. *Cf.* el amplio análisis de Hegel sobre este punto (*Phénoménologie*, I, 273 y ss.) (*Fenomenología*, pp. 196 y ss).
23. *Phénoménologie*, I, p. 277 (*Fenomenología*, p. 200).
24. *Phénoménologie*, I, p. 279 (*Fenomenología*, pp. 201 - 202).

adecuarle a ese *caput mortuum* que debe expresarlo. Si ahora la experiencia desmiente las relaciones establecidas a partir de ella, habrá que recurrir a un nuevo expediente. Se hablará de las disposiciones de los individuos que hubieran podido actualizarse pero que, de hecho, no hallaron la ocasión de manifestarse. Este modo de aislar las disposiciones para hacerlas corresponder con las regiones craneales es algo absolutamente característico de la frenología y nos revela el término de la razón observante que aísla lo interno y lo externo acabando por identificarlos inmediatamente.[25]

«El espíritu es una cosa.» Este juicio infinito es paradójico; junta de forma inmediata dos términos que no tienen nada en común, dice, empero, lo que nosotros sabíamos, es decir, que la razón observante se lanzaba a la búsqueda inconscientemente. Dicha razón —o mejor, el instinto de la razón— se buscaba en el ser y ahora se ha encontrado a sí misma. Se ve como cosa y justamente como la cosa más abstracta y desprovista de significado. Con todo, el citado juicio tiene un sentido profundo que contrasta con su aparente carácter absurdo. Enuncia la verdad del idealismo, la identidad entre el pensamiento y el ser. Pero habría que tomar esta identidad como concepto y no como representación. El instinto de la razón que se atiene a la representación debe pasar de dicho juicio infinito al juicio de reflexión, elevarse desde la inmediatez a la mediación.

Habíamos partido de la autoconsciencia, que en la consciencia desgraciada alcanzaba la punta extrema de su subjetividad; pero, al mismo tiempo, se esforzaba en alienar esta subjetividad, en ponerla como ser. Esta alienación realizada se nos ha manifestado como la certeza de la razón que tiene la seguridad de hallar en el mundo su propia realización. Con este momento de la frenología, Hegel nos lleva al segundo estadio de la realización citada. En el primero, la razón estaba como consciencia; en el segundo, estará como autoconsciencia. En el primero, la categoría era la unidad inmediata del ser y del pensamiento, y es justamente esta unidad inmediata lo que sale a la luz en el juicio infinito que acabamos de considerar. En la segunda categoría, estará en la forma del ser para sí y no ya del ser en sí. Lo cual quiere decir, concretamente, que la razón se negará a encontrarse en el ser pero querrá ponerse a sí misma. El objeto, el ser será determinado entonces como un término negativo y predominante, ha de ser el aspecto de la mediación o de la negación. A la actitud positiva con respecto al mundo característico del primer estadio sucederá una actitud negativa; a una autoconsciencia contemplativa sucederá una autoconsciencia activa. Este segundo momento del desarrollo de la categoría es lo que

25. Estas *disposiciones*, que podrían manifestarse o no, son la falsa concepción de la *naturaleza originaria* como ser en sí de la individualidad; corresponden justamente a este ser en sí puro y simple que es el *cráneo*.

Hegel va a estudiar ahora; está claro que será tan parcial en su género como lo era el primero: solamente la unidad concreta de estos dos momentos, la autoconsciencia existente en sí y para sí, realizará de verdad la razón y la elevará a espíritu.[26]

26. La razón observante tenía que vérselas con las cosas, no con ella misma; solamente *para nosotros* ella se buscaba en las cosas. Ahora lo que era para nosotros ha pasado a ser *para ella*: «Ella misma es en sí el objetivo de su operación, mientras que en la observación sólo se ocupaba de las cosas» (*Phénoménologie*, p. 285). Entonces para ella la cosa no es más que una negación a negar (ella misma ha devenido negatividad, mediación). Su objetivo —o su proyecto— es ella misma como negación pura y simple; pero la verdad de esa negatividad será el descubrimiento de una nueva síntesis.

IV. La razón activa. El individualismo moderno

Tránsito de la razón observante a la razón activa. La oposición entre el conocimiento y la acción desempeña un papel de primer orden en la filosofía kantiana y en los sistemas filosóficos que de ella derivan. En Kant hay una filosofía práctica, que es esencialmente una filosofía de la libertad, y una filosofía teórica, que, como obra del entendimiento, nos conduce al conocimiento fenoménico de la Naturaleza. La *crítica del juicio* muestra a la vez la distinción necesaria de ambos dominios y la exigencia de su síntesis. Pero esta síntesis del yo que conoce y del yo práctico, de la naturaleza y de la libertad, difícilmente es realizable; constituye el gran problema planteado por Fichte y Schelling. Para Fichte, la primacía corresponde al yo práctico que hace un infinito esfuerzo por ponerse a sí mismo de forma absoluta, mientras que el yo teórico explicita sólo la resistencia que la libertad debe hallar necesariamente para ser libertad autoconsciente. La naturaleza es el obstáculo, la libertad es el valor.[1] El yo, que es esencialmente yo práctico, no puede ser asimilado a una cosa, a un sustrato cualquiera. Su ser —por seguir empleando ese término— no es un ser natural, un ser dado; es producción y no producto, negatividad infinita. La Naturaleza, el no-yo, sólo está ahí para permitir que el yo se afirme negando su negación. Por el contrario, en Schelling, la Naturaleza y la libertad se reconcilian en una intuición de lo absoluto, concebido sobre el modelo de la intuición estética. Es sabido que, desde su llegada a Jena, Hegel tomó consciencia de la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling y que también él intentó concebir una síntesis original de la teoría y de la práctica, de la Naturaleza y de la libertad. Para Hegel, dicha síntesis es la historia humana en cuanto que ésta le proporciona un modelo. La gran obra de arte es la organización colectiva, la vida de un pueblo libre.[2] De ahí derivan sus esfuerzos por presentar el espíritu absoluto a la manera de la república platónica como una organi-

1. Entendiendo por libertad el término mismo de la *liberación:* «Ser libre no es nada, devenir libre lo es todo.»

2. La idea de la Antigüedad, de la democracia antigua, en que el hombre es ciudadano de una ciudad que aparece como su obra consciente estaba muy extenida en la época de Hegel y, como se sabe, desempeñó también un gran papel en la Revolución Francesa. Al principio del período de Jena, Hegel entiende por *espíritu absoluto (Cf. System der Sittlichkeit)* algo que no es todavía el autosaber del espíritu como Arte, Religión, Filosofía.

zación social. La sustancia ética es el pueblo; y este pueblo se llama libre cuando reina una armonía entre el todo y sus partes, entre las voluntades individuales y la voluntad general. El *System der Sittlichkeit* (término que se opone a la moralidad y que traducimos por orden ético), el artículo sobre el *derecho natural*, son representaciones de la ciudad humana donde todos los momentos del espíritu se captan y se desarrollan como abstracciones con respecto a la organización colectiva. Podríamos decir que la primera filosofía de Hegel es una antropología filosófica. Sólo podemos comprender al hombre individual poniéndole en relación con la vida de la ciudad de que es miembro. Pero, según un método dialéctico propio de Hegel, cada uno de los momentos de esta vida, considerado para sí, descubre su propia insuficiencia y resulta llevado al momento superior que le comprende en sí, al ser desarrollado y buscar su sentido. Se eleva desde las «más humildes exigencias de la condición humana» hasta la representación y el pensamiento del todo. Este todo es un pueblo individual que se piensa como espíritu universal y llega así a elevarse por encima de su ser todavía singular. Pero esa elevación del saber de sí por encima del ser, de la toma de consciencia por encima de la vida inmediata, introduce una escisión en la bella armonía ética. A ello se debe el que Hegel, que primero intentaba representar la ciudad humana organizada como una obra de arte ideal planeando por encima de la historia, se vea llevado poco a poco a la historia del espíritu del mundo, a la sucesión de los pueblos particulares cada uno de los cuales representa un momento del espíritu universal. Al mismo tiempo que eleva la reflexión, la mediación, el concepto por encima de la intuición de Schelling, en la que «el espíritu no regresa a sí mismo», introduce progresivamente la historia del mundo y su devenir en su filosofía del espíritu. Puede decirse que ya en la *Realphilosophie* de 1805-1806 tal progreso se ha realizado. El saber que el espíritu tiene de sí mismo es más que la existencia de este espíritu, es una reconquista reflexiva; el mundo moderno, en el cual la «moralidad» se eleva por encima del orden ético y se esfuerza en encontrarla, es más que el mundo ético, en el cual se realizaba inmediatamente la unidad del singular y del universal. No cabe duda de que la reflexión que se opone a la vida, a la belleza de lo inmediato, es un desgarramiento, pero se trata de un desgarramiento necesario para que el espíritu conquiste una figura más alta. «En efecto, el espíritu es tanto mayor cuanto más grande es la oposición a partir de la cual regresa a sí mismo.»[3]

La introducción de la historia del mundo, del concepto y de la toma de consciencia en esta filosofía del espíritu no deja de subvertir las perspectivas. El pensamiento de Hegel respecto

3. *Phénoménologie*, I, p. 282.

de la historia, de la historicidad de la vida humana, está lejos de ser perfectamente claro, no solamente en la *Realphilosophie* de 1805-1806, sino incluso en la *Fenomenología,* como ya hemos señalado en varias ocasiones. «El concepto —escribía en 1805-1806— es obra del arte inmóvil y al mismo tiempo historia del mundo.»[4] La idea de organización colectiva flota siempre por encima de la historia y, sin embargo, ahora es captada en el movimiento del concepto definido como la forma de la mediación. En la *Fenomenología,* el espíritu es la sustancia ética, la vida de un pueblo libre en la cual cada consciencia singular existe como reconocida por las otras; también podría decirse, igualmente, que existe por su vínculo ontológico con las otras consciencias singulares. La vida de dicho espíritu no es otra cosa que «en la efectiva realidad independiente de los individuos, la unidad espiritual absoluta de su esencia»,[5] y es justamente en la vida orgánica de un pueblo donde este espíritu se realiza completamente. Para nosotros, filósofos que asistimos al desarrollo de la consciencia fenoménica, nuestro objeto será en lo sucesivo el espíritu como sustancia ética.

Pero antes de seguir el devenir del espíritu, de la sustancia ética, desde su forma inmediata hasta su saber de sí mismo que se expresará en la religión, debemos tomar en consideración la autoconsciencia singular que, como razón activa, yo práctico, existe en el seno de esta sustancia. Debemos seguir sus experiencias, que la elevan desde su aislamiento hasta la sustancia espiritual. La galería de figuras que va a presentarnos la *Fenomenología* con estos títulos varios —el placer y la necesidad, la ley del corazón y el delirio de la presunción, la virtud y el curso del mundo y, finalmente, la individualidad que se sabe real en sí y para sí— es una representación de la consciencia singular segura de sí misma, lanzada en el mundo a la búsqueda de su propia felicidad y que va a aprender a sus expensas que esta felicidad sólo es concebible en la organización social, en la vida ética. En ese momento la consciencia singular habrá descubierto lo que nosotros, filósofos, ya hemos alcanzado: el espíritu como realidad del nosotros. Todas esas figuras corresponden a formas del individualismo de la época. Falta, pues, intentar justificar su aparición en este momento del desarrollo fenomenológico, o al menos, estudiar con mayor cercanía las diversas justificaciones que Hegel nos da sobre ello.[6]

Donde Hegel efectúa por primera vez el tránsito de la razón observante a la razón activa es al final del capítulo sobre la fre-

4. *Realphilosophie,* ed. Lasson-Hoffmeister, t. XX, p. 273.
5. *Phénoménologie,* I, p. 290.
6. Esta justificación resulta bastante difícil, y no porque el tránsito dialéctico de una forma a otra no sea concebible, sino porque la sucesión de figuras concretas tomadas en préstamo a la época —Fausto, Karl Moor, Don Quijote— parece un tanto extraña como sucesión.

nología. El resultado alcanzado por la razón observante es paradójico y se expresa en el juicio infinito de que «el ser del espíritu es un hueso». Pero ese juicio no debe sorprendernos puesto que, al fin y al cabo, no está demasiado lejos del de la consciencia común, que concede el ser al espíritu. «Aunque corrientemente se dice del espíritu que es, tiene un ser, es una cosa, una efectividad singular, no por eso se supone que dicho ser puede verse, cogerlo con las manos o golpearlo. Y, sin embargo, tal cosa se dice, lo dicho se expresa realmente en la proposición de que el ser del espíritu es un hueso»; [7] además resulta de la actitud misma de la consciencia cuando se limita a observar e instintivamente se busca a ella misma como sí mismo en el ser. Una vez devenida razón, la consciencia es inmediatamente la síntesis del yo y del ser, y esta inmediatez se expresa como ser. Al observar las cosas, la vida orgánica, la Naturaleza, la misma individualidad humana, la razón trata de encontrar inmediatamente el sí mismo y no de producirle por su propia actividad; solidifica lo interno y lo externo, hace de éste la expresión inmediata de aquél. No debe sorprender, por tanto, que llegue, al final de sus pasos, a esa especie de materialismo que enuncia «el sí mismo como una cosa». Por otra parte, dicho juicio tiene una profunda significación conceptual —tanto más profunda cuanto que su representación es necia—; si se comprendiera a sí misma, sería la realización propia de la vida. Decir que el sí mismo es ser es tanto como decir que es la expansión infinita, que está puesto íntegramente en la objetividad y al convertirse en naturaleza es ahora externo a sí mismo.

Pero, de esta manera, la categoría ha sido considerada de un modo unilateral; la síntesis del ser y del yo no se expresa en un solo juicio, en una sola proposición, sino que requiere la mediación o la negatividad. Hay que decir igualmente «el yo es ser» y «el yo no es ser». El juicio positivo y el juicio negativo son los necesarios desarrollos del juicio infinito cuyos términos son incompatibles. Así se efectúa la transición de la razón observante, que sólo quiere hallarse como cosa, a la razón activa, que quiere producirse a sí misma. «Por consiguiente, el objeto presente está determinado como un objeto negativo, pero frente a él la consciencia está determinada como autoconsciencia. En otras palabras: la categoría que ha recorrido la forma del ser en la observación es puesta ahora en la forma del ser para sí; la consciencia ya no quiere encontrarse inmediatamente, sino autoproducirse por medio de su propia actividad. Es en sí misma el fin de su operación, mientras que en la observación sólo se ocupaba de las cosas.» [8] Si en la fase precedente —la de la razón observante— la consciencia creía buscar la cosa y en realidad se buscaba

7. *Phénomenologie*, I, p. 284. (*Fenomenología*, p. 206).
8. *Phénomenologie*, I, p. 285. (*Fenomenología*, p. 206).

a sí misma, ahora ha tomado consciencia de su búsqueda, es para sí lo que antes sólo era para nosotros. Así, pues, ya no quiere encontrarse, sino hacerse. Su propia operación, que anteriormente era objeto nuestro, se ha convertido en objeto para ella. Por tanto, hemos pasado de la razón teórica a la razón práctica, de la razón en el elemento de la consciencia a la razón en el elemento de la autoconsciencia. Ese tránsito puede parecer bastante artificial en sus detalles. ¿Por qué, para mostrar que «en realidad el ser no es la verdad del espíritu», Hegel utiliza la frenología en vez de, por ejemplo, el materialismo francés de la época, al que concedía cierto espacio en el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fitche y de Schelling?*[9] Hay que confesar que en este punto, como en otros, el comentarista se siente un tanto molesto a la hora de justificar las elecciones operadas por el autor de la *Fenomenología* en las diversas experiencias de la consciencia. Con todo, lo importante es señalar que las transiciones tienen un sentido justamente para nosotros, para el filósofo, por cuanto que lo esencial no es tanto la experiencia singular, elegida en virtud de consideraciones de actualidad, como la significación general que aquélla presenta. El propio Hegel se da cuenta de las dificultades que plantea el seguir los meandros de su desarrollo, y se da cuenta hasta el punto de que constantemente siente la necesidad de proporcionarnos justificaciones retrospectivas y de repetir el curso del pensamiento. Sea de ello lo que fuere, el pensamiento es claro si nos atenemos sólo al conjunto; la razón observante ha encontrado el sí mismo como ser o como cosa, lo cual estaba presupuesto en sus propios pasos. Por eso, se desplaza de esta posición de sí misma que es una autonegación, para convertirse en razón activa. A su vez, esa razón activa se mostrará parcial y nos obligará a tomar en consideración una nueva síntesis, la de la *individualidad* que reconciliará el en sí y el para sí, el ser y la negación del ser en la operación efectiva. La verdad de esta individualidad operante será el espíritu objetivo con lo que, una vez más, entramos en un nuevo campo de la experiencia.

Tras el intento de justificar el paso de la observación a la acción, de la razón que conoce el sí mismo como ser a la razón que se produce a sí misma por la negación de ese ser ajeno,[10] tenemos que considerar ahora las experiencias particulares elegidas por Hegel para expresar el proceso de la razón activa, Anotemos en primer lugar que esta razón todavía es individual. Está claro

9. HEGEL, *S. Werke*, ed. Lasson, I, pp. 96-97.

10. Este «ser ajeno» ya no es ajeno como lo era en el estadio de la simple autoconsciencia, estadio superado desde hace tiempo; es ajeno sólo en tanto que inmediato, pero la autoconsciencia racional sabe que lo inmediato es pura apariencia que hay que superar: «Es una certeza para la cual lo inmediato en general tiene la forma de algo suprimido, de manera que su objetividad sólo tiene validez ahora *como una capa superficial cuyo interior y cuya esencia es la propia autoconsciencia.*» (El subrayado es nuestro.)

que es universal en sí en tanto que razón, pero pertenece a una individualidad, todavía no es «la razón que es ella misma un mundo» o la razón que es espíritu; es la razón de la individualidad singular y como tal se la estudia en la parte de la *Fenomenología* intitulada «La razón». «La razón es la certeza de la consciencia de ser toda realidad», pero no es todavía la verdad convertida en certeza de sí misma. El mundo —pues tal es el nombre que en lo sucesivo va a corresponder a su objeto— es su mundo; se encuentra en él o se produce en él, pero la propia razón todavía no es este mundo para sí misma. La razón es, si se quiere, universal subjetivamente, no lo es objetivamente, no es la sustancia espiritual misma. Por eso, la razón, que posee tal autoconsciencia singular, sólo se eleva a su verdad cuando se realiza efectivamente y sólo se realiza efectivamente en el devenir del *espíritu objetivo*.[11] «La razón es espíritu cuando su certeza de ser toda realidad se eleva a la verdad y ella se sabe autoconsciente tanto de su mundo y del mundo como de sí misma.»[12] El espíritu es la razón que deja de ser sólo certeza subjetiva para pasar a ser verdad y sustancia. Ahora bien, como ya hemos indicado, es justamente en el mundo humano y en la historia de los pueblos donde se presenta esta síntesis última. Así, pues, el término de nuestros pasos es el espíritu, el espíritu como vida de un pueblo, organización ética que es ya presente para el filósofo que asiste a las experiencias de la consciencia. Por eso, antes de describir dichas experiencias, Hegel anuncia la significación y nos presenta ya el concepto de espíritu: «en este concepto vemos entreabrirse el mundo ético».[13] Lo que nosotros haremos es solamente seguir la consciencia individual desde sus primeros impulsos para realizarse a sí misma hasta su descubrimiento del concepto del espíritu. Primero la razón activa es consciente de sí misma solamente como de un individuo y debe producir su realidad en lo otro. Pero luego se eleva a la universalidad y piensa la esencia espiritual. Esta esencia —la obra humana, la moralidad que llega a la luz de la consciencia— «es la sustancia real en cuyo seno las formaciones precedentes regresan como a su fundamento. Así, dichas formaciones son respecto de este fundamento solamente momentos singulares de su devenir; tales momentos se separan y se manifiestan claramente como figuras propias, pero de hecho no tienen un ser ahí y una realidad efectiva más que en tanto que se hallan sostenidos por ese fundamento y tienen su verdad sólo en tanto que son y permanecen en él».[14]

En otras palabras: el espíritu no sigue el desarrollo de la razón

11. En la *Fenomenología*, Hegel no dice todavía espíritu objetivo, sino que emplea una expresión equivalente en la terminología de esta obra: dice *espíritu verdadero* o *sustancia espiritual*.

12. *Phénoménologie*, II, p. 9.

13. *Phénomenologie*, I, p. 289 (*Fenomenología*, 209).

14. *Phénomenologie*, I, p. 289 (*Fenomenología*, p. 209).

activa de la misma manera que un acontecimiento sigue a otro. El espíritu está ya allí, está ya dado como el fundamento de toda experiencia. Lo que debe ser descubierto por la consciencia singular es sólo que dicho espíritu es la verdad de su razón subjetiva. El individuo, que pretende realizarse en el mundo como ser para sí, debe ganar o reconquistar su sustancia, el espíritu. Los individuos singulares, nos dice Hegel, existen en el seno del espíritu del pueblo como magnitudes evanescentes, emergen para sí, pero inmediatamente quedan inmersos en este espíritu que les constituye y que al mismo tiempo es obra suya. Con respecto a los individuos singulares el espíritu universal es el medio de su subsistencia y el producto de su actividad. Aquí se da una acción recíproca entre el todo y las partes, entre lo universal y lo singular, que constituye la vida misma del espíritu. Ello no obstante, esta vida debe ser saber de sí, debe reflexionar en sí misma, reflejarse en sí, pues, en su forma inmediata, todavía es un espíritu universal en el elemento del ser. Lo que nos interesa particularmente en la fenomenología es este movimiento del saber, esta reflexión fuera de la inmediatez. La vida ética de un pueblo, la sustancia del espíritu, sólo es por medio del saber de sí. Por ello, esta feliz condición, esta armonía ética, puede ser considerada a la vez como punto de partida del desarrollo y como su término. También puede decirse, desde luego, que el individuo se separa del todo al que pertenece y rompe esta inmediatez a fin de ponerse para sí, o que la conquista engendrando la sustancia espiritual por su propio movimiento. Ambas presentaciones son equivalentes y vienen a ser lo mismo.[15] En el segundo caso, partimos de la razón práctica singular, que se propone ponerse a sí misma en el ser, encontrarse como un otro sí mismo en la «coseidad»; el individuo busca su felicidad y a través de sus experiencias supera sus primeros impulsos naturales; desde su consciencia singular se eleva hasta la autoconsciencia en otros sí mismos, hasta la sustancia espiritual. Así, por ejemplo, Fichte seguía el desarrollo del yo práctico desde la roma búsqueda de una felicidad confortable hasta la voluntad moral pasando por la voluntad de poder. «Estos momentos singulares tienen la forma de un querer inmediato o de un impulso natural que alcanza su propia satisfacción y que es, a su vez, el contenido de un nuevo impulso.»[16] Progresivamente la autoconsciencia singular se ve llevada hasta la sustancia ética, que emerge entonces como la verdad de este desarrollo del yo práctico. Pero, en el primer caso, la sustancia ética es abandonada, el individuo corta el vínculo que le une al todo, pretende bastarse a sí mismo dándose su propio fin. Cada momento de la sustancia está entonces puesto como debe serlo, como la esencia absoluta. «La sustancia ética se halla rebajada a

15. *Phénoménologie*, I, p. 292. (*Fenomenología*, p. 211).
16. *Phénoménologie*, I, p. 295. (*Fenomenología*, p. 212).

un predicado privado de la determinación del sí mismo cuyos sujetos vivientes son los individuos que deben asumir por sí mismos su universalidad y prever también por sí mismos su propio destino.»[17] Tal es, por ejemplo, el individualismo moderno que se manifiesta en todos los héroes del romanticismo, con lo que la literatura traduce una aspiración general de la época. En este caso, la experiencia que realiza la consciencia singular conduce a una reconquista reflexiva de la sustancia ética. La consciencia pierde sus ilusiones. Lo que consideraba como su destino se le revela como algo sin valor; lo que conquista no es la sustancia inmediata que ha dejado tras ella, sino el pensamiento de dicha sustancia. «Siguiendo uno de los caminos, el objetivo que los impulsos alcanzan es la sustancia ética inmediata, pero siguiendo el otro, el objetivo es la consciencia de dicha sustancia y, propiamente, una consciencia de tal naturaleza que sea el saber de la sustancia como de su propia esencia.»[18]

Ya se ve que las dos presentaciones coinciden en lo esencial. En una, el yo práctico está puesto en su aislamiento y al superar sus impulsos alcanza la sustancia; en la otra, el propio yo se separa voluntariamente de la vida sustancial e inmediata y se eleva hasta el pensamiento de la sustancia, hasta la moralidad. En realidad, Hegel seguirá la segunda vía aunque la primera está más en conformidad con la ley del desarrollo fenomenológico. La razón de esa elección nos la anuncia el propio Hegel: la segunda vía es más apropiada al espíritu de la época.[19] Hay que considerar el individualismo en sus formas varias —deseo de goce inmediato, protesta del corazón contra el orden establecido, virtud en revuelta contra el curso del mundo. Al ocuparnos de esas experiencias de la consciencia singular, que es para sí en oposición a la realidad, nos elevaremos hasta el pensamiento de la individualidad que rebasa la oposición de su fin y de la realidad opuesta a él y que en el momento de su operación es en sí y para sí. La razón individual era en sí misma en la observación, es para sí en su actividad negativa, será en sí y para sí en la individualidad que ya sólo querrá expresarse en el ser. En efecto, en su última figura —la de la virtud— el objetivo del ser para sí deviene el en sí, es decir, es idéntico a la realidad efectiva. A partir de ese momento la individualidad está puesta en su operación como en sí y para sí.

Tres formas de individualismo

a) *El placer y la necesidad.* Vamos a seguir las tres formas de desarrollo de la autoconsciencia activa. Se trata esencialmente de la individualidad singular en el orden del mundo, entendiendo por este último término no la Naturaleza, sino la realidad social,

17. *Phénoménologie*, I, p. 295. (*Fenomenología*, p. 212).
18. *Phénoménologie*, I, p. 296 (*Fenomenología*, pp. 212 - 213).
19. *Phénoménologie*, I, p. 255.

el orden humano. Ahora el mundo ya no es, como para la razón observante, Naturaleza, sino los otros hombres. En primer lugar, la individualidad singular trata de ponerse ella misma en el ser y de gozar de su singularidad, de su unicidad. Luego, rebasa esta primera concepción de sí misma para elevarse hasta la universalidad.

Los dos términos que aquí se presentan son, por tanto, lo singular y lo universal, la individualidad para sí y el universo. La autoconsciencia que es para sí, que ha dejado tras ella, como oscuras sombras, el saber y el pensamiento, pretende realizarse inmediatamente. Como el primer *Fausto* de Goethe, el único conocido entonces, la consciencia desprecia el entendimiento y la ciencia, supremos dones concedidos a los hombres, y se entrega al «espíritu de la tierra»;* [20] quiere encontrarse a sí misma. Y esta voluntad no es ya inconsciente de sí misma, como en el caso de la observación, no está reducida a un instinto; se proyecta como fin y se opone, por lo tanto, a una realidad objetiva que parece levantarse frente a ella, pero que para ella no tiene más que un valor negativo. Esta individualidad se asemeja a la autoconsciencia abstracta, que era puro deseo y apuntaba hacia la destrucción de lo otro, dialéctica que, como se recordará, conducía a la dominación y a la servidumbre. Ahora ya no ocurre exactamente lo mismo. En efecto, en este nivel la autoconsciencia es razón; lo otro no es para ella más que una apariencia «cuyo interior y esencia es la propia autoconsciencia».[21]

De esta manera recogemos a un nivel superior las experiencias ya descritas a propósito de la autoconsciencia, del mismo modo que en el caso de la observación recogíamos las experiencias de la consciencia; pero ahora tienen un nuevo sentido. La autoconsciencia es la categoría para sí, lo cual significa que se busca a sí misma en el ser objetivo; sabe que lo otro es en sí su propia ipseidad. Tiene la certeza de que el descubrimiento del sí mismo en lo otro que se llama felicidad —definición general que no tiene la garrulería de la *Aufklärung*— es posible e incluso necesaria. El que la autoconsciencia sea la categoría para sí misma significa que es la categoría desarrollada, no ya la identidad inmediata del ser independiente (la coseidad) y del yo, sino su identidad mediada, es decir que el yo y el ser se oponen primero como el objetivo y la realidad encontrada, pero se unen luego más allá de esa separación. Esta mediación es lo que es expresa justamente en la acción.

Antes de abandonar el lenguaje asbtracto de Hegel y de mostrar el sentido verdaderamente concreto de esta experiencia debemos

* En la versión castellana de la *Fenomenología*, «Se ha entregado en brazos del demonio» (*Fenomenología*, pág. 214). (*N. del T.*)

20. *Phénoménologie*, I, p. 298 (*Fenomenología*, p. 214).

21. *Phénoménologie*, I, p. 288.

señalar aún la transformación de este otro que por un momento parece oponerse a la autoconsciencia. Es a partir de la razón justamente como este otro se ha convertido en mundo *(die Welt)*. La autoconsciencia —*stricto sensu*— tiene un otro frente a ella. La razón tiene como otro un mundo y este mundo es para el hombre que lo sabe. Pero la noción misma de mundo, válida a nivel de la razón observante, se transforma también para la razón activa. Este mundo es ahora un mundo espiritual— hoy diríamos un mundo social. Utilizando el lenguaje hegeliano, es la sustancia ética lo que va a revelarse a la consciencia o, según el otro modo de presentar la dialéctica, lo que va a elevarse en la consciencia hasta el pensamiento de sí misma. La individualidad humana que busca su felicidad en el mundo, la busca en otros sí mismos a los que quiere asimilar. El sí mismo es para el sí mismo y si entre ambos aparece la coseidad es que el sí mismo no es inmediatamente para el sí mismo, sino que es al mismo tiempo cosa y ser para sí, ser para otro y ser para sí.[22]

La experiencia que ahora describe Hegel en este «individualismo del goce» resulta fácil de seguir. Se trata, desde luego, de la noción de amor sensual, aunque ésta no se explicite directamente. El placer —que al mismo tiempo es deseo de placer— que trata de actualizar esta individualidad es, ante todo, el placer de encontrarse en otra individualidad. Es el erotismo fáustico que se opondrá más tarde a su titanismo, de la misma manera que el goce de los bellos momentos, que hay que atrapar, se opondrá a la exigencia de superarse sin tregua. Aquí, la superación, el universal, todavía no es para la consciencia singular, que solamente quiere su singularidad única y pretende recogerla «como se coge un fruto maduro que se ofrece por sí mismo a la mano que lo toma».[23] Como se ve, se trata de un hedonismo, sin duda refinado, pero que no deja de ser hedonismo; y, justamente, la superación de dicho hedonismo será obra de la propia individualidad, el resultado de su propia experiencia. La crítica no tendrá que llegar de otra parte, no será obra del filósofo que tendría que intervenir de cualquier manera en esta dialéctica y que avanzar un juicio de valor sobre ella. Es la propia consciencia singular —que sólo es para sí en tanto que se ha retirado en sí misma y abandonado la universalidad del saber y de las costumbres— quien hará esta dialéctica y descubrirá la contradicción entre lo singular y lo universal. Tal contradicción será *para ella*, pues ella es autoconsciencia y no solamente ser ahí vital. En el campo de la vida en general, el momento esencial es el momento del género o de la

22. El primer objetivo de la individualidad «es devenir autoconsciente como esencia singular en la otra autoconsciencia, consiste en reducir esta otra a sí misma». La identidad se presupone en sí (porque la autoconsciencia es razón); lo que hay que superar o transcender es la presentación inmediata de la otra para mí, su ser para otro (*Phénoménologie*, I, p. 297).

23. *Phénoménologie*, I, p. 298 (*Fenomenología*, p. 214).

generación. La individualidad viva, que es para sí en tanto que individualidad, sólo se encuentra a sí misma en una individualidad complementaria, lo que expresa la diferencia de sexos; se conoce, en el sentido bíblico, en otra y esta otra individualidad es ella misma; pero el género, la vida como universal que es explícita en este movimiento, es el «cuento de nunca acabar». La individualidad viviente no se alcanza verdaderamente en la otra, se hunde en ella, y una nueva individualidad surge en el lugar de la unidad nunca realizada *para ella misma*. Así se suceden las generaciones: «El crecimiento de los hijos es la muerte de los padres.»

Aquí volvemos a encontrar el movimiento del género, que es la vida misma; y lo encontramos como universal, pero es para la consciencia, mientras que antes no era para el viviente. Justamente por eso, la autoconsciencia en general podrá sobrevivir a su propia experiencia y, como su verdad, podrá emerger otra figura de esta experiencia.

Vamos a considerar ahora la experiencia realizada por la individualidad que sólo busca su goce singular. «Alcanza su objetivo, pero justamente al alcanzarlo lo hace la experiencia de lo que es la verdad de ese mismo objetivo. Se concibe como la esencia singular que es para sí. Ello no obstante, la actualización de un objetivo tal constituye a su vez la superación de ese objetivo, pues la autoconsciencia no se convierte entonces en objeto de sí misma como la autoconsciencia singular, sino más bien como la unidad de sí misma y de otra autoconsciencia. Así, pues, pasa a ser objeto de sí misma como singular suprimido o como universal.»[24]

Este universal al que constantemente envía la vida sin actualizarlo nunca es aquí para el hombre, pero todavía en su forma más pobre y más escuálida, la muerte si se quiere, una muerte de cada instante. En todo goce, nuestra singularidad, en tanto que singularidad, es anulada, y nosotros morimos, nos consumimos a cada instante. En la voluptuosidad todavía somos deseo y el deseo aspira a la voluptuosidad. Por consiguiente, esa potencia anuladora, lo universal, es aquí para la misma autoconsciencia; ella lo conoce con el nombre de necesidad o destino; nosotros experimentamos la fragilidad de nuestra singularidad, que se ha puesto para sí y le vemos romperse contra lo universal. «La absoluta rigidez de la singularidad queda pulverizada al contacto con la realidad efectiva, igualmente dura, pero continua.»[25]

Lo trágico aquí es que la necesidad o el destino se presentan al hombre como incomprensibles. Por ello, la continuidad de sus actos es para él un enigma insoluble. Descubre la verdad de su experiencia solamente en esta absurda potencia que le anula constantemente, pero no entiende qué es ese poder; es incapaz de darle un contenido, un sentido que fuera el sentido de su destino

24. *Phénoménologie*, I, p. 299 (*Fenomenología*, p. 215).
25. HEGEL, *Phénoménologie*, I, p. 301 (*Fenomenología*, p. 216).

y en el que realmente se volviera a encontrar a sí mismo. «El tránsito de su ser vivo a la necesidad muerta se le manifiesta entonces como una inversión sin mediación alguna.»[26] Es el tránsito de la vida a la muerte, de la voluptuosidad a la anulación. Dicho tránsito es solamente el movimiento de desaparecer, el goce, y no es el pensamiento en el que el destino se conociera en la operación de la consciencia y la operación de la consciencia se reconociera en su destino.

Esta necesidad de la que los hombres se quejan y con la cual chocan siempre es, empero, para ellos; es incluso la categoría que sale del medio confinado de la autoconsciencia para exponerse en el elemento de la exterioridad. Esta categoría para sí era, en efecto, el yo como la diferencia, la relación y la unidad. Ahora bien, justamente esto es la necesidad sin contenido, la sólida conexión de esas abstracciones que, como asbtracciones, no son las unas sin las otras, de tal manera que cuando se pone una inmediatamente se ponen las otras. El hombre se ve, por tanto, como juguete de una necesidad que es tan pobre como limitado era su deseo de goce singular; resulta anulado por un mecanismo inexorable que siempre se repite a través de los contenidos diversos que todavía no ha pensado. Esta contradicción, semejante a la del esto sensible inefable, que inmediatamente se convertía en el más indeterminado universal, es para la consciencia, que, por lo tanto, debe cargar con ella (puesto que es para ella). Pero al cargar con ella la consciencia supera esta figura de la razón activa, la más pobre de todas; la refleja ahora en sí misma y nosotros descubrimos otra figura de la consciencia en la cual lo universal está inmediatamente vinculado al deseo. Es lo que Hegel llama la ley del corazón.

b) *La ley del corazón y el delirio de la presunción.** Hemos visto la primera forma de la razón activa que era la búsqueda del goce del mundo sin reflexión alguna, la experiencia del hedonismo puro que conducía al sentimiento de una absurda necesidad anuladora de la individualidad. La figura que la sucede es más rica y más concreta. Ahora la necesidad no aparece ya como el destino inexorable fuera de la autoconsciencia. Esta necesidad que era para la individualidad ha pasado, gracias a la reflexión, al interior de ella misma. Sabe inmediatamente su deseo de felicidad como un deseo necesario. Dicho deseo tiene un valor universal. La autoconsciencia individual es para ella misma universal, al mismo tiempo que ella es deseo de gozar del mundo y de encontrarse en él. Si la noción de universalidad es asimilada a la noción de ley, un orden válido de derecho para todos, se puede decir que en esta nueva encarnación la autoconsciencia se ha elevado por

26. *Phénoménologie*, I, p. 301 (*Fenomenología*, p. 217).

* En la traducción castellana de la *Fenomenología* W. Roces da a este apartado el título de «La ley del corazón y el desvarío de la infatuación» (*Fenomenología*, pág. 217 y ss.). (*N. del T.*)

encima de su primera singularidad y que ha incluido en su deseo la idea misma de una ley; esta relación es inmediata y por ello esta ley que no existe todavía, que es solamente objetivo para la acción, se denomina ley del corazón.[27]

Podemos sorprendernos de entrada ante semejante denominación; es preciso darse cuenta de que Hegel piensa en el sentimentalismo de su época, en Rousseau, cuyas ideas bebió durante toda su juventud, en el *Werther* de Goethe e incluso, como ponen claramente de manifiesto las alusiones del final del capítulo, en el *Kráfgénie* del Sturm und Drang, el Karl Moor de los *Bandidos* de Schiller. Decir que la ley es la ley del corazón es como decir que el deseo de la individualidad, su inmediatez o su naturalidad, no han sido aún superados. Hay que seguir la primera inclinación de su naturaleza; lo que nos empuja al placer nunca es malo a condición de que la sociedad no nos haya pervertido. El primer impulso siempre es bueno; lo cual quiere decir igualmente que esta naturaleza ya no es considerada como únicamente singular, sino que está inmeditamente de acuerdo con una ley universal que rige todas las individualidades. Si cada cual sigue las indicaciones de su corazón todos podrán gustar el inmediato goce de vivir. «Lo que la individualidad actualiza es la ley misma y, por consiguiente, su placer es al mismo tiempo el placer universal de todos los corazones.»[28] ¿Cómo no recordar a Rousseau en este punto?

Ello no obstante, la ley del corazón no está actualizada, está para sí misma en la consciencia siendo la inmediata unión de la ley y del deseo; podríamos decir que es una intención que debe probarse al contacto con una realidad distinta de ella. Esta realidad es lo contrario de lo que debe ser realizado, es decir, que ella es la separación de la ley y del corazón, su contradicción viva. El mundo que contempla la autoconsciencia es el que nosotros hemos descubierto anteriormente, un mundo en el cual una necesidad vacía de sentido pulveriza las individualidades ávidas de gozar de su singularidad. Ese mundo está ante la consciencia y ésta no sabe que sale de ella, que es su propio origen. Así, pues, la consciencia descubre que en este mundo está arbitrariamente separada del corazón de los individuos. Por tanto, el orden que reina en ese mundo es un orden aparente, «orden de coacción y violencia que contradice la ley del corazón»[29] y que, para su desgracia, sufre una Humanidad gimiente bajo el yugo. El individualismo de Rousseau y luego el individualismo romántico constituyen una protesta del corazón contra la violencia que se hace

27. Se trata de un «orden natural» pero universal, opuesto al «orden imperante», que entonces es considerado como una apariencia sin fundamento. Lo importante es señalar claramente que en esta segunda figura lo universal ha pasado a la autoconsciencia en vez de ser externo a ella.

28. *Phénomenologie*, I, p. 304 (*Fenomenología*, p. 218).

29. *Phénoménologie*, I, p. 303 (*Fenomenología*, p. 218).

a la individualidad humana. Hay que liberar al hombre, lo cual no significa oponer unos hombres a otros, sino todo lo contrario: reconciliarlos entre sí, porque mi bien es el bien de la Humanidad y, si se le considera en su relación inmediata con mi intención, sólo representa «la excelencia de mi propia esencia», la pureza de mi corazón.[30] Igualmente, hay que reconciliar al hombre consigo mismo; en este mundo aparente en el cual el deseo del corazón está separado del orden, me hallo en continuo conflicto conmigo mismo. *O bien* me resigno a obedecer un orden ajeno y por lo tanto vivo privado del goce de mí mismo, ausente de mi acto, *o bien* no acepto ese orden y me encuentro privado de la consciencia de mi propia excelencia. Así, pues, este orden «humano y divino» [31] es un orden ilusorio, y el individuo debe sustituirlo por la ley del corazón, realizar en el mundo la ley del corazón.

Pero la experiencia realizada por la individualidd en este estadio de su desarrollo es, una vez más, una experiencia decepcionante. ¿Cómo realizar una ley del corazón, una ley que sólo vale en tanto que está inmediatamente vinculada a un corazón singular y que por consiguiente, únicamente existe como pura intención? Tan pronto como se actualiza escapa a este corazón particular que late en ella. «La ley del corazón, justamente por el hecho de su actualización, deja de ser ley del corazón. En efecto, en esta actualización recibe la forma del ser y es ahora poder universal para el cual el corazón particular resulta indiferente; así, por el hecho de exponer su propio orden, el individuo ya no lo encuentra como suyo.» [32] Lo trágico de la acción humana se expresa en ese desfase entre el impulso original del corazón y la operación efectiva en el elemento universal del ser. Hegel expresa en términos particularmente significativos esta dialéctica que es vivida por toda individualidad humana. «De este modo el individuo se ha retirado de sí mismo, crece para sí como universalidad y se purifica de la singularidad.» [33] Su operación es suya y a la vez externa a él, no reconoce en ella la pureza de su intención y sin embargo no puede negarla completamente porque al querer obrar acepta hacer de la realidad su objetivo, reclama la prueba de esta realización. «El individuo ha reconocido efectivamente la realidad universal porque operar significa poner su esencia como realidad efectiva libre, es decir, reconocer la realidad efectiva como su esencia.»[34] Hegel volverá a tratar sobre este punto en la *Fenomenología* a propósito de la «visión moral del mundo» o del «alma bella»: no tenemos derecho a rechazar el reconocernos en la realidad puesto que hemos querido obrar, es decir, hemos hecho de la efectividad del fin el fin mismo de la operación.

30. *Phénoménologie*, I, p. 304 (*Fenomenología*, p. 218).
31. *Phénoménologie*, I, p. 305 (*Fenomenología*, p. 219).
32. *Phénoménologie*, I, p. 305 (*Fenomenología*, p. 219).
33. *Phénoménologie*, I, p. 305 (*Fenomenología*, p. 220).
34. *Phenoménologie*, I, p. 306 (*Fenomenología*, p. 220).

Así, pues, cuando se realiza, la ley del corazón experimenta el mismo fracaso que sufría el deseo singular cuando sólo buscaba su propio goce del mundo; pero aquí la expresión es más concreta y más rica. Al realizar la ley de mi corazón, tomo consciencia de mi oposicición a la ley de los demás corazones o, mejor dicho, como no puedo renunciar a la universalidad de la ley, encuentro abominable y detestable el corazón de los otros hombres. Así el Karl Moor de Schiller se indignaba y designaba a los hombres «como una hipócrita raza de cocodrilos». Realizándome como individualidad que quiere ser universal, yo mismo me percibo como algo ajeno, inmerso en una serie de operaciones que son mías y no mías a la vez. Estoy *alienado*. Pero entonces el orden humano y divino, del que me quejaba como de una necesidad vacía de sentido, lo descubro como la expresión de la individualidad universal o del juego de las individualidades que exponen alternativamente y una para la otra el contenido de su propio corazón, que aspira a la universalidad. Lo que veo frente a mi soy yo mismo. Este orden es obra mía y, sin embargo, no es conforme a mi corazón. «La actualización no significa otra cosa sino que la individualidad se transforma a sí misma en objeto como universal, un objeto, empero, en el cual dicha individualidad no se reconoce.»[35]

La verdad de esta dialéctica es la contradicción que desgarra a la autoconsciencia; ésta afirmaba sólo como verdaderamente real y esencial la ley de su corazón y consideraba el orden reinante sólo como una apariencia. Ahora descubre que dicho orden es también su esencia, su propia obra, puesto que la autoconsciencia opera. En ella la esencia es inmediatamente inesencial, lo inesencial es esencia. Esa contradicción es propiamente la locura en que la consciencia se hunde en tanto que ella es contradicción para sí misma. La locura no resulta del hecho de que lo que es esencial para la consciencia en general es inesencial para una consciencia particular o del hecho de que lo que es real para la consciencia en general es irreal para una consciencia particular; no, en la locura humana, la consciencia en general sigue subsistiendo, de manera que el loco tiene a la vez consciencia de la irrealidad y de la realidad de su objeto. Así, en el caso considerado, la consciencia de la realidad y la de la irrealidad no se hallan apartadas una de la otra. La consciencia ha sido subvertida en su yo más íntimo.

Pero también escapa ante esta contradicción o, mejor dicho, intenta escapar lanzando fuera de sí la perversión que hay en ella;

35. *Phénoménologie*, I, p. 307. Señalemos que la individualidad universal «es el resultado del juego de las individualidades en el que cada una de las cuales expone el contenido en su propio corazón»; es «la necesidad vivificada por la individualidad», el orden divino y humano sin duda hace alusión al orden de la familia y al de la ciudad (*cf. Phénoménologie*, II, *Ley divina y ley humana*, pp. 15 y ss.).

es el *delirio de la presunción.* Para preservarse de su propia destrucción denuncia esta perversión como algo distinto de ella misma, ve en ella la obra de individualidades, pero de individualidades contingentes que habrían introducido ese mal en la Humanidad sana por naturaleza. «Fanáticos sacerdotes, corrompidos déspotas ayudados por sus ministros, que humillando y oprimiendo tratan de resarcirse de su propia humillación, habrían inventado esta perversión ejercida para deventura sin nombre de la Humanidad engañada.»[36] Hegel está pensando particularmente en el Karl Moor de Schiller, el apóstol que se hace jefe de bandidos y que habrá de descubrir por sí mismo a la hora de su decadencia que «es una locura querer embellecer el mundo por medio del crimen y mantener la ley por medio de la anarquía»; por eso, marchará delante de los estupefactos bandidos a entregarse a la justicia. Por otra parte, se reconoce en esos sacerdotes y en esos déspotas a los autores de la desventura de la Humanidad denunciados en su época por todos los revolucionarios. Sin embargo, ¡cómo es posible que una individualidad contingente haya podido inventar un orden tal e imponerlo desde fuera a la Humanidad! Eso no es más que fantasía infantil y explicación sin sentido. Claro está que este orden es obra de la individualidad, pero no de una individualidad particular, ya que resulta inmediatamente del juego de las individualidades.

Consideremos ahora este orden, que es la verdad de toda la dialéctica que acabamos de analizar. Es la ley de todos los corazones y también es un orden pervertido, como declaraba la consciencia demente. Pero, desde otro ángulo, al ser la ley de todos los corazones, es un orden estable y universal. En la resistencia que experimenta un corazón cuando intenta actualizarse, dicho orden se pone de manifiesto como la ley válida que ha resistido la luz del día y ha sufrido la prueba de la realidad. «Las leyes subsistentes están protegidas contra la ley de un solo individuo porque no son una necesidad vacía y muerta privada de consciencia, sino una individualidad espiritual y una sustancia en las cuales viven como individuos y son conscientes de ellos mismos aquellos en quienes esta sustancia tiene su realidad efectiva; de tal modo que, aunque se lamenten y se quejen de este orden universal como si entrara en conflicto con su ley interior y aunque mantengan las aspiraciones del corazón frente a este orden, de hecho se hallan vinculados a él con su corazón como a una esencia y lo pierden todo si se les arrebata este orden o si ellos mismos se colocan fuera de él.»[37] Ello no obstante, a pesar de la indudable realidad que el orden tiene en sí, se trata de un orden pervertido, puesto que sólo se actualiza por medio de la individualidad, que es su forma. Es la resultante de un conflicto de todos contra

36. *Phénoménologie,* I, p. 309 (*Fenomenología,* p. 222).
37. *Phénoménologie,* I, p. 310 (*Fenomenología,* p. 223).

todos, de un juego de las individualidades» en el cual cada una de ellas trata de hacer valer sus aspiraciones y choca con las aspiraciones de las otras. Lo que parecía orden público, ley válida, es en realidad el «curso del mundo», la apariencia de una marcha regular y constante, pero apariencia solamente, porque su contenido es más bien «el juego sin esencia de la consolidación y de la disolución mutua de las singularidades».[38]

Así, pues, este orden es *en sí* orden universal y, en su desarrollo o su *manifestación,* juego de las individualidades siempre inquietas y mutables. De la misma manera que para el entendimiento el fenómeno inestable se oponía al en sí antes de convertirse en su expresión, así también ahora para la nueva figura de la consciencia que sale de esta experiencia el orden universal se opone —en tanto que en sí— al juego inconsistente de las individualidades. Realizar este en sí en su verdad no significa otra cosa que apartar la individualidad que lo pervierte. Por tanto, la nueva figura es la virtud, la consciencia que quiere anular los egoísmos individuales para permitir que este orden aparezca tal como es en verdad. La virtud va a provocar la lucha contra «el curso del mundo». Pero de esta manera hemos visto promoverse a formas cada vez más altas y concretas aquello que la autoconsciencia encontraba frente a ella como su verdad, su universal. Primero fue la necesidad, ahora es «el curso del mundo», juego de los egoísmos que, en la reciprocidad de sus intercambios y los pasos de sus acciones, producen la manifestación de lo universal. «Aquello en lo cual la consciencia ya no se reconocía no era la necesidad muerta, sino la necesidad en tanto que vivificada por la individualidad universal.»[39]

c) *La virtud y el curso del mundo.* El «caballero virtuoso» que ahora nos presenta Hegel de una forma satírica hace pensar en el *Don Quijote* de Cervantes, o en los reformadores románticos que constantemente subvierten el mundo en idea y, en realidad, se muestran incapaces de salir del verbalismo. Se trata de los ideólogos denunciados por Napoleón, tan numerosos en la época de Hegel. El propio Hegel se acuerda tal vez del momento en que en una carta a Schelling exaltaba el «*Sollen*» de Kant como lo único capaz de despertar los espíritus embotados y de hacerlos salir de su conformismo burgués. La virtud de que aquí se trata no es la virtud antigua, que tenía «su sólido contenido en la sustancia del pueblo», que no se proponía un bien inexistente ni se revelaba por principio contra el curso del mundo, sino que es una virtud sin esencia y que sólo se exterioriza en discursos pedantes y vacíos. «Tales esencias ideales, tales objetivos ideales se derrumban como frases vacías que exaltan el corazón y dejan a la razón vacía...; son declamaciones que, en su determinación, sólo expresan este contenido: el individuo que pretende obrar

38. *Phénoménologie,* I, p. 311 (*Fenomenología,* p. 224).
39. *Phénoménologie,* I, p. 307 (*Fenomenología,* p. 220).

en vista a tan nobles fines y tiene en sus labios tales frases excelentes pasa ante sí mismo por ser excelente, se hace presuntuoso y llena de orgullo su propia cabeza y las de los otros, pero no es más que una vacía infatuación.»[40] De esas breves citas se desprende ya el sentido de la crítica que Hegel hace de esta virtud que ha salido de la sustancia ética y se afirma frente al curso del mundo. El realismo hegeliano que volveremos a encontrar más adelante en su crítica de una «visión moral del mundo» se opone al idealismo sin límites de estos utopistas (*Weltbesserer*). La virtud así entendida desencadena una lucha vana contra el curso del mundo y debe descubrir al fin que ese mundo no es tan malo como ella creía. Su error es oponer constantemente lo ideal y lo real de tal manera que este ideal no pueda actualizarse nunca, por lo que siempre se queda en los discursos.

En efecto, la consciencia virtuosa distingue el en sí del curso del mundo, lo universal, en el cual «ella cree», y la realidad efectiva de este mismo curso del mundo, en el cual lo universal se realiza con una figura imperfecta. Esta realización es el hecho de la individualidad, cuya perversión hemos visto en los dos capítulos precedentes. Lo que entonces era para nosotros es ahora para la consciencia virtuosa, que no reconoce ahí su propio origen. Efectivamente, ve cómo la individualidad singular busca en el mundo su propio goce y se quiebra al contacto con una necesidad brutal, ve igualmente cómo la individualidad expone en este mundo la ley de su corazón y sufre una resistencia general por parte de las otras individualidades, de tal manera que con ello se realiza, desde luego, lo universal, pero de una forma tergiversada. En este «fenómeno» aparece como el curso del mundo, como la ley en la Naturaleza, pero aparece en una forma pervertida. Lo que se transparenta en el curso del mundo no es la positividad de este universal, sino su negatividad sin más. En su realidad efectiva el curso del mundo pertenece a las individualidades, a sus goces singulares, a sus conflictos mutuos. Así, pues, la virtud se propone «pervertir una vez más el pervertido curso del mundo»,[41] pues ella ha descubierto de dónde venía todo el mal. Lo que constituye el vicio es la individualidad, el ser para sí del curso del mundo; por consiguiente, denuncia el egoísmo de los hombres, su perversión, y continúa sobre este punto los discursos de la precedente forma de la consciencia. Sólo que ella añade a esto la idea del completo sacrificio de la individualidad. La consciencia virtuosa opone la ley, que es lo universal en sentido positivo, y la individualidad. En vez de unirlas inmediatamente, como en la ley del corazón, las distingue esencialmente; por eso la consciencia virtuosa piensa transformar el orden real destruyendo la individualidad. Y a la inversa, lo inesencial en el curso del mundo es la ley, mientras que la individualidad se arroga el papel de protago-

40. *Phénoménologie*, I, p. 319 (*Fenomenología*, p. 229).
41. *Phénoménologie*, I, p. 314 (*Fenomenología*, p. 226).

nista; somete el bien y lo verdadero que son en sí e invierte su interioridad en la exterioridad. Así, pues, ley e individualidad son momentos comunes a la virtud y al curso del mundo. Sólo que ocupan en ambos una posición inversa. Sin embargo, esta comunidad hace que los dos términos presentes —virtud y curso del mundo— no sean completamente separables. La propia virtud está en el curso, del mundo del que no puede desvincularse completamente, y el curso del mundo está en la virtud, como pondrán de manifiesto las peripecias de la lucha.

Para la virtud, el bien, lo universal es en sí; es su fin aún no actualizado; la virtud sólo puede creer en su ideal y esta vez es la consciencia de una no presencia efectiva. Ello no obstante, sabe —y ahí es donde radica el sentido de su fe— que decir que lo universal es en sí vale tanto como decir que constituye el *interior* del curso del mundo y que no puede dejar de triunfar. La virtud postula la unidad originaria de su fin y de la esencia del curso del mundo, de la misma manera que admite su separación en la presencia fenoménica. Por consiguiente, su lucha contra el curso del mundo será en realidad un disfraz, la virtud no puede tomarla verdaderamente en serio porque su principal argumento, la trampa que prepara a su adversario a fin de cogerlo por detrás, consiste pecisamente en la creencia de que el curso del mundo es bueno en sí —aunque no lo sea para sí y necesariamente debe devenir para sí lo que es en sí. Aquí establece una diferenciación entre el en sí y el ser, entre el fondo de las cosas y la manifestación que, a fin de cuentas, no puede ser más que una diferencia verbal, pues el en sí, si no es para otro, es una abstracción pura y simple. Lo que no se manifiesta no es, y la esencia de la esencia es manifestarse, de la misma manera que la esencia de la manifestación es manifestar la esencia.[42]

Es justamente en la lucha entre la virtud y el curso del mundo cuando desaparece la diferencia entre el en sí y el ser para otro. En el curso del mundo la virtud aparecía como una potencia que todavía no se ha convertido en acto; entonces consiste en «dones, capacidades, fuerzas» que, bien utilizadas por la virtud, son mesuradas por el curso del mundo. Estas disposiciones aún no efectuadas son «un instrumento pasivo que, gobernado por la mano de la individualidad libre, es completamente indiferente para el uso que de él se hace y del cual puede también abusarse para producir una realidad efectiva que es su destrucción; una materia sin vida, privada de independencia propia que puede for marse flexiblemente de todas las maneras e incluso para su propia corrupción».[43] Ahora bien, es sólo en el curso de la lucha como

42. Aquí se ve claramente el sentido de toda esta dialéctica hegeliana. Los dos términos, que se oponían en la razón actuante, interior y exterior, el en sí y el ser para otro, deben identificarse en la *operación misma* que es la realidad efectiva. No hay un objetivo —negación de lo otro— y un otro —como apariencia a negar—, sino el movimiento de la individualidad que es la unidad de ambos.

43. *Phénoménologie*, I, p. 315 (*Fenomenología*, p. 227).

esas disposiciones que de otro modo quedarían «detrás, no se sabe dónde, como una consciencia durmiente», se actualizan de hecho; gracias a la fuerza de la individualidad actuante pasan de ser en sí a ser realidades efectivas para la consciencia. La virtud que acepta el combate las descubre en todas partes ya *actualizadas* en figuras varias; «la consciencia virtuosa entra en lucha contra el curso del mundo como contra algo opuesto al bien. Con todo, lo que el curso del mundo ofrece a la consciencia en esta lucha es lo universal, no solamente como universal abstracto, sino como universal vivificado por la individualidad siendo para otro, o como el bien efectivamente real. Así, pues, siempre que la virtud entra en contacto con el curso del mundo alcanza posiciones que son la esencia del bien mismo, del bien que como en sí del curso del mundo se halla indisolublemente mezclado con todas las manifestaciones del curso del mundo y tiene su ser ahí en la efectiva realidad de éste».[44] Así, pues, o bien, como hemos dicho, la virtud está indisolublemente mezclada al curso del mundo y entonces el bien que ella se propone es un bien ya existente, un bien que pertenece a la sustancia ética, o bien se separa de aquél y establece una distinción que debe seguir siendo verbal; es una fe que no puede conducir a ninguna presencia auténtica. La lucha iniciada entre la virtud y el curso del mundo manifiesta, por tanto, la identidad concreta de los dos términos y ello porque Hegel ha puesto dicha virtud en la forma de «dones, capacidades, fuerzas» que sólo son actuales por el hecho de la individualidad. Igualmente, en la «visión moral del mundo» veremos que el gran hombre —el que hace la historia, como César o Napoleón— es una actualización del universal. La consciencia del «ayuda de cámara de la moralidad» puede explicar claramente su acción por motivos mezquinos y bajos —motivos que también forman parte de su acción en tanto que dicha acción es acción de una individualidad particular—, pero esta explicación es parcial. «El gran hombre es lo que ha hecho y se debe decir que él ha querido lo que ha hecho de la misma manera que ha hecho lo que ha querido.» Es la llamada consciencia virtuosa la que se engaña al iluminar esta acción con una luz desfavorable, y es también ella la que se revela mezquina. Además, al juzgar no actúa, y pretende que aceptemos su juicio inoperante como una acción.

Al término de su experiencia, la virtud descubre que la pretendida oposición entre la individualidad para sí, que sería el fenómeno, y el en sí del bien y de lo verdadero, es una oposición irrelevante. El en sí se realiza para la consciencia a través de la operación de la individualidad y, por lo tanto, es inseparable de su manifestación. Al haber puesto concretamente el en sí como una disposición, como una virtualidad distinta de su actualización, Hegel se facilitaba el trabajo. No hay disposición separada del

44. *Phénoménologie*, I, p. 316 (*Fenomenología*, pp. 227-228).

acto que dé a éste una significación concreta o entonces se trata de una abstracción y la consciencia de la virtud descansa sobre esta abstracción sin realidad. Así, pues, el curso del mundo no es tan malo como parecía, puesto que es la realización de una virtud que en otro caso dormiría para siempre jamás sin hacer aparición en el mundo. Curso del mundo y virtud no se oponen ya como en el punto de partida de esta dialéctica, puesto que el en sí y el para otro han sido arbitrariamente desglosados por una consciencia de la virtud que habla en vez de actuar, que cree en vez de actualizar.

Pero si la virtud se pierde en el curso del mundo, inversamente el curso del mundo ya no puede ser pensado como un ser para sí distinto del ser en sí. Hay un modo de aclarar la acción humana que es común a la virtud y a la individualidad del curso del mundo y que es tan falsa en un caso como en otro. La individualidad puede, naturalmente, imaginar que obra egoístamente y explicar todas las acciones individuales por medio de egoísmos conscientes; lo único que prueba con eso es que no conoce la verdadera naturaleza de la operación. Cuando yo obro —incluso si explico sutilmente mi operación a partir de consideraciones egoístas— me supero a mí mismo, actualizo virtualidades que ignoraba. Gracias a mi acto, lo que era en sí deviene efectivo. Me figuro limitado en mi propia individualidad y de hecho encarno más o menos un universal que me supera. Yo no soy solamente para sí, sino que soy también en sí. La virtud erraba al distinguir el en sí y el para sí; la individualidad del curso del mundo se equivoca igualmente cuando los distingue y pretende someter el bien y lo verdadero. El sentido de toda esta dialéctica se expresa en la siguiente proposición que enuncia ya el universal concreto: «El movimiento de la individualidad es la realidad del universal.»[45] La acción del hombre en el mundo supera al hombre individual que cree obrar para él mismo, pero solamente a través de él es posible esa superación; lo que hay que pensar es la unidad de la individualidad que en su operación es a la vez en sí y para sí, su operación misma que es el devenir de lo universal inseparable de su manifestación: «El curso del mundo debía ser la perversión del bien porque tenía la individualidad por principio, pero esta individualidad es el principio de la realidad efectiva. En efecto, es propiamente la consciencia mediante la cual lo que es en sí es también para otro; el curso del mundo pervierte e invierte lo inmutable, pero de hecho la inversión va desde la nulidad de la abstracción hasta el ser de la realidad.»[46]

Con esto alcanzamos una nueva síntesis concreta, la de la efectiva operación de la individualidad, que ya no es sólo para sí

45. *Phéioménologie*, I, p. 320 (*Fenomenología*, p. 230).
46. *Phénoménologie*, I, p. 318 (*Fenomenología*, p. 229).

frente a un ser en sí y que ya no opone su objetivo a la realidad efectiva, sino que es en sí y para sí al mismo tiempo. La razón observante era una consciencia universal —solamente contemplativa— que se buscaba por instinto en la realidad, pero la verdad es que esta realidad sólo tiene *sentido* para el hombre que es para sí. A partir de ese momento el sentido queda separado de aquello de lo que es sentido y la individualidad humana es puesta como razón activa, proyecta su sentido como fin fuera de la realidad que ella niega; esta consciencia individual es singular y se opone al universo, pero esa oposición no le afecta. La individualidad humana no queda cortada de la realidad, ella misma es la realidad que se hace, la síntesis que tiene lugar en la acción. Lo que ahora tenemos que tomar en consideración es la operación en tanto que operación de la individualidad en sí y para sí, donde el objetivo y la realidad sólo se oponen por un instante y se reúnen en un devenir. Entonces nos acercaremos a la sustancia del espíritu o al pensamiento de dicha sustancia, que a su vez se revelará como sujeto. El interés que presenta la dialéctica que acabamos de estudiar es el de permitirnos comprender mejor «el realismo hegeliano». Todo idealismo del «Sollen», toda separación de la idea y de la realidad efectiva debe ser descartado, lo cual no significa que la realidad sin significación sustituya a un ideal sin realidad, sino que lo que hay que pensar es que «la idea busca la realidad, como la realidad busca a la idea» y que lo único concreto es el devenir del hombre en su operación efectiva.[47]

47. Adaptándonos a la terminología hegeliana se puede decir que las tres experiencias consideradas se resumen así: La individualidad empezó oponiendo el *para sí* como objetivo al *en sí* —la realidad encontrada—; progresivamente el *para sí* se ha ido enriqueciendo y, en la última experiencia, la de la virtud, el en sí ha pasado a ser *objetivo*. Pero entonces el *objetivo* vuelve a unir a la *realidad encontrada* y su distinción no es más que una abstracción. Volvemos a la realidad efectiva, pero ahora como *operación*.

V. La obra humana y la dialéctica de la acción

Después de la individualidad que se rebela contra el curso del mundo porque éste se opone a su ideal —el goce inmediato del mundo, la ley del corazón o la virtud—, Hegel toma en consideración la individualidad «real en sí y para sí». Dicha individualidad no estima ya la realidad como una resistencia a la que hay que vencer; de entrada está en medio del mundo y lo único que quiere es expresarse. Su fin no es la negación del mundo real, pertenece al mundo, e inversamente, este mundo es el mundo de la individualidad. Así, pues, lo esencial es obrar por obrar, manifestar fuera en el puro elemento de la exterioridad lo que la individualidad tiene en su interior, *su naturaleza originaria y determinada.* En tanto que individualidad es esta naturaleza originaria, es en sí; en tanto que la traduce o la hace pasar «de dentro a fuera, del no ser visto al ser visto»,[1] es para sí misma; su existencia como acto es solamente la actualización de su esencia. Mundo objetivo e individualidad consciente ya no forman ahora más que una sola realidad concreta y esta realidad es la de la operación *(Tat).* «La operación es en ella misma su propia verdad y su realidad efectiva, y la presentación o la expresión de la individualidad es en esta operación fin en sí y para sí mismo.»[2]

El concepto de operación se ha hecho esencial, se ha convertido en nuestro objeto. Lo que vamos a ver producirse con la operación concreta de la individualidad es la unidad de la subjetividad y de la objetividad, de la razón observante y de la razón activa. A ello se debe el título que Hegel pone a esta parte de la *Fenomenología*: «La individualidad real en sí y para sí.» *

Probablemente este capítulo que sirve de transmisión entre la razón y el espíritu pueda revelarnos uno de los sentidos de la obra hegeliana mostrándonos la nueva significación que va a tomar el mundo para la autoconsciencia. Pero antes de dilucidar

1. *Phénoménologie*, I, p. 324 (*Fenomenología*, p. 232).
2. *Phénoménologie*, I, p. 323 (*Fenomenología*, p. 231).
* Se trata del apartado C: en la edición castellana de *Fenomenología* (pp. 231 y ss.) lleva el título de «La individualidad que es para sí real (*reell*) en y para sí misma». (*N. del T.*)

la dialéctica que aquí nos ofrece la *Fenomenología*, indicaremos algunos de los significados concretos de dicho capítulo.

«Después de los héroes del romanticismo —dice justamente Brehier— Hegel considera a los especialistas, profesores, artistas que dan a su tarea un valor absoluto.»[3] Se trata, de acuerdo con la pintoresca expresión del filósofo, de «un mundo animal espiritual». Cada individualidad empieza encerrándose en su tarea limitada, sólo quiere expresar su naturaleza, y cuando se eleva por encima de su obra pasajera y limitada, se justifica ante sus propios ojos y ante los de los demás pretendiendo haber contribuido con su modesta parte a una causa más general, a una tarea universal, concebida aquí, empero, en una forma abstracta, tanto más abstracta cuanto más limitada y parcial es la obra efectiva. Tal justificación general, razón de la vida de los artistas que trabajan por la belleza del arte, de los intelectuales que hacen avanzar la ciencia mediante sus investigaciones eruditas y pacientes, es propiamente la honestidad de la consciencia, una honestidad que, como veremos al tratarla más de cerca, resulta bastante engañosa y decepcionante. La cosa misma *(die Sache selbst)* que será la efectividad para la consciencia de la individualidad todavía no es más que un predicado que se puede aplicar alternativamente a todos los momentos particulares de la operación, pero es justamente esta «cosa misma» la que, concebida como la operación de todos y cada uno, se convertirá finalmente en el nuevo sujeto de la experiencia, primero como esencia espiritual y luego como espíritu concreto.

Hemos intentado señalar desde el comienzo la primera interpretación concreta de este capítulo para justificar el título que Hegel da a uno de sus principales desarrollos —el reino animal espiritual, *Das geistige Tierreich*—,[4] pero creemos que es conveniente no olvidar la interpretación dialéctica más general de este momento de la experiencia fenomenológica, puesto que nos indica la orientación del pensamiento hegeliano. Hemos visto con la razón en general un modo de la autoconsciencia que, en vez de oponerse al ser, al en sí en general, intenta adoptar un comportamiento positivo para con aquél. Este ser, hablando con propiedad, ya no es una cosa en sí, un puro ser otro, sino que se ha convertido en el mundo, un mundo en el cual la individualidad, forma con que se presenta la autoconsciencia, se busca a sí misma sin saberlo. Y, naturalmente, se encuentra, pero se encuentra en la forma de un ser determinado y estático, lo contrario de su inquietud ontológica. Por eso, la individualidad autoconsciente se opone nuevamente a este ser en sí del mundo. Al en sí de la razón sucede su para sí, al ser sucede el proyecto. Pero en el último desarrollo de la razón operante —a propósito

3. E. Brehier, *Histoire de la Philosophie*, t. II, pp. 742 y ss.
4. *Phénoménologie*, I, p. 324 (*Fenomenología*, p. 232).

del caballero errante que quería hacer reinar la virtud en el curso del mundo— hemos visto que esta operación no se mantenía. El fin que se propone la autoconsciencia se opone verbalmente a la realidad dada. El en sí del curso del mundo, que sería lo mismo que el ideal de la virtud, no difiere del ser para otro o de la realidad efectiva encontrada. Es en su manifestación cuando este en sí pasa de la potencia al acto, y el curso del mundo no es más que el en sí realizado. Fin y ser en sí se han revelado como lo que son el ser para otro y la efectiva realidad encontrada.[5]

En términos concretos puede decirse que la oposición de un mundo objetivo y de un ideal de la razón activa ya no es válida. El mundo objetivo —que aparece como ser para otro— es el mundo mismo de la individualidad actuante. El ser en sí, es decir, lo universal, y el ser para sí, o sea, la individualidad, se penetran íntimamente. Los dones, las capacidades, las fuerzas que estaban en potencia en el curso del mundo se realizan por medio de la eficacia de la individualidad operante que les hace pasar de la potencia al acto. Lo que aparece es el mismo concepto que teníamos de la individualidad consciente al principio de la parte de la *Fenomenología* que Hegel intitula «la Razón», es decir, la completa fusión del ser y del sí mismo (el en sí en el para sí). El sí mismo operante es a la vez el ser y el sí mismo, es *la categoría que se ha hecho consciente de sí misma.* Hemos visto cómo esa categoría se desarrollaba en el elemento del ser, era la razón observante y luego en el elemento del sí mismo, era la razón activa. Ahora esos dos momentos de la categoría se unen dialécticamente, y la individualidad humana es la categoría autoconsciente. Aquí no hay un ser objetivo que se oponga al sí mismo ni allí un sí mismo que se oponga al ser, que fuera para sí sin ser en sí, «sino que el sí mismo es el ser mismo y el ser es el sí mismo». «La autoconsciencia tiene como objeto propio la pura categoría misma o, dicho de otra manera, es la categoría que se ha hecho consciente de sí misma.»[6] En este estadio de la dialéctica es justamente donde se realiza lo que la observación de la individualidad humana no conseguía sacar a la luz completamente porque ella era solamente observación. «La individualidad es lo que es su mundo en tanto que mundo suyo, ella misma es el círculo de su propia operación, círculo en el cual se ha presentado como realidad efectiva; es solamente la unidad del ser en tanto que ya dado y del ser en tanto que construido, unidad cuyos lados no están al margen uno de otro como ocurría en la representación de la ley psicológica, siendo uno de los lados el mundo en sí como presente y el otro la individualidad para sí.»[7] No hay un mundo que sea en sí y una individualidad que sea

5. *Phénoménologie*, I, p. 322 (*Fenomenología*, p. 231).
6. *Phénoménologie*, I, p. 323 (*Fenomenología*, p. 232).
7. *Phénoménologie*, I, p. 256.

para sí, sino que este mundo es el de la individualidad y la individualidad es a su vez el sentido y la expresión de este mundo. Resulta imposible separar los dos términos —el ser otro y el sí mismo— para compararlos. La autoconsciencia en su verdad es lo que sigue siendo sí mismo en su ser otro, lo que se encuentra y se produce a sí mismo por mediación de esta alteridad.

Al nivel de la consciencia —en el sentido restringido del término— había verdaderamente un ser en sí; al nivel de la autoconsciencia, en la dialéctica del amo y del esclavo, este en sí era elaborado por la consciencia humana capaz de volver a encontrarse a sí misma en él. Es justamente en el estadio de la razón cuando este en sí pasa a ser, al fin, mundo *(die Welt)* —término mucho más concreto y que sólo tiene sentido en relación con la autoconsciencia que se encuentra a sí misma en él. Sólo que este mundo no aparece todavía verdaderamente como *obra* de la autoconsciencia. Por ello hemos tenido que tomar en consideración la presencia del sí mismo en el mundo —como presencia inauténtica— como presencia en sí, por decirlo de esa manera, y luego la oposición del sí mismo al mundo devenido, en tanto que capa superficial de la realidad el ser para otro. Finalmente, la individualidad como individualidad operante se ha convertido en la unidad del para sí y del en sí. En este momento la operación es la esencia de la individualidad tanto como de la realidad; la operación es el todo concreto, hay que obrar por obrar. «Puesto que la individualidad es en ella misma la realidad efectiva, la materia del obrar y el fin de la operación residen en la operación misma. En consecuencia, la operación presenta el aspecto del movimiento de un círculo que libremente y en el vacío se pone a sí mismo en sí mismo, que sin encontrar obstáculos unas veces crece y otras se reduce y que, una vez completamente satisfecho, sólo juega en sí mismo y consigo mismo.» [8]

Al término de este capítulo la realidad aparecerá como obra propia de la autoconsciencia, pero de una autoconsciencia universal y que supera la individualidad. Esta obra de todos y de cada uno, este mundo engendrado por la autoconsciencia, donde la noción de cosa opaca e impenetrable *(Ding)* desaparece para dejar su sitio a una nueva noción de objetividad *(Sache)* correspondiente al πραγμα griego, nos abrirá el «mundo de la razón realizada» que es el espíritu. Lo único que hay que superar para alcanzar dicho espíritu es la individualidad que *tiene* la razón que todavía no lo *es*. Pero esa individualidad, como sabemos desde la dialéctica del deseo y del amo y el esclavo, solamente tiene sentido porque refleja y vuelve a encontrarse en otras individualidades. Cuando el mundo de la individualidad haya devenido un nosotros (un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo), cuando la mediación entre las consciencias sea efecti-

8. *Phénoménologie,* I, p. 323 (*Fenomenología,* p. 232).

va, la obra será obra de todos y de cada uno; la realidad objetiva como cosa se habrá disuelto en una nueva realidad, en la esencia espiritual. De este modo se justificará a partir de los pasos fenomenológicos (también se podría decir, a veces, antropológicos) un idealismo cuyas fórmulas se asemejan a las del idealismo kantiano (*cf.* la categoría, la unidad del sí mismo y del ser) pero cuyas intenciones son muy distintas. Bajo el manto de esas fórmulas lo que Hegel nos ofrece es un idealismo concreto. En él, la verdad aparece como originada por la operación y garantizada por la mediación de las consciencias. La autoconsciencia es la vida misma y la esencia de la autoconsciencia es volver a encontrarse constantemente en el ser otro, ser sí misma por mediación de una alteridad que resurge cada vez. La cosa opaca de la consciencia (*Ding*) que se ha hecho mundo al nivel de la razón (*die Welt*) —el mundo, empero, de la individualidad operante (*Sache*)— se transforma al término de la dialéctica que ahora estudiamos, después de la esencia espiritual (*das geistige Wesen*), en la razón que es ella misma su mundo: el espíritu (*Geist*).

Vamos a observar más minuciosamente los detalles de esta dialéctica. Su primer momento es la *obra*, el segundo la *cosa misma (die Sache selbst)*, es decir, la objetividad espiritual al nivel de la operación, y el tercero la cosa misma como *obra de todos y de cada uno*. Entretanto el sí mismo de la individualidad deviene sí mismo universal y su objeto, que ahora ya es toda verdad[9] es la esencia espiritual, el pensamiento del mundo ético.

I. *La obra como verdad de la individualidad.* La autoconsciencia es la consciencia de una individualidad humana; así es como hay que considerarla ahora, pero esta individualidad es, al mismo tiempo, una autoconsciencia actuante. En ella, los momentos varios del ser para sí que hemos superado en la dialéctica anterior se presentan nuevamente, pero como momentos que se suceden, y sólo tienen significación en el todo de la operación.

Al ser real en sí, esta individualidad es una individualidad originariamente determinada; es una naturaleza originaria porque ella es en sí; está originariamente determinada porque lo negativo se halla en el seno del en sí y éste es, como determinado, una cualidad. Así, pues, si se considera a la individualidad solamente como ser en sí, antes del proceso de la operación, es una naturaleza particular; se define por un cierto contenido propio. Se trata de la naturaleza con la que topábamos ya cuando la razón observaba la individualidad humana y asignaba a cada cual una esfera del ser delimitado, como un cuerpo propio, un medio, un dato irreductible —«lo que ella misma no ha hecho». Esta naturaleza originariamente determinada es el punto de par-

9. *Phénoménologie*, I, p. 343.

tida de la dialéctica de la individualidad; justamente, considerando así las individualidades en la particularidad de su naturaleza, en los límites de su determinación específica, es como puede hablarse de un *reino animal espiritual.* Cada una de ellas es lo que es y ni siquiera puede pensar en salir de su esfera propia; este reino espiritual es, por tanto, en principio un reino natural. Ello no obstante, el individuo no es de esta manera un contenido determinado —una naturaleza— más que cuando se le toma en su ser y no en su operación. La misma operación no es otra cosa que la negatividad; «así en la individualidad operante, la determinación se resuelve en la negatividad en general, en el *summum (Inbegriff)* de toda determinación».[10]

Esta distinción es esencial para la dialéctica que sigue. La negatividad se manifiesta en dos aspectos complementarios. En el ser, incrustada en el en sí, es una determinación (*Omnis determinatio est negatio);* en la operación es el movimiento mismo de la negatividad. Resulta imposible obrar sin determinarse, pero el obrar es lo que determina. Así, pues, lo que en el en sí es cualidad, delimitación del ser, en la operación es movimiento y justamente este movimiento de la negatividad es lo que aparecerá como la verdad de todo este proceso. Hay aquí un primado de la existencia sobre la esencia que en seguida va a ponerse de manifiesto. Con todo, debemos seguir la individualidad operante en la concepción que se hace de sí misma para ver si la realidad de su experiencia corresponde claramente a su concepto.

Partimos de la naturaleza originaria y determinada que la individualidad no puede ni quiere superar; por otra parte, no parece que constituye una limitación para la operación misma. La consciencia es el acto de autorrelacionarse consigo misma, es para sí y debe mantener esta igualdad consigo misma en el elemento de la naturaleza primordial, debe seguir siendo sí misma en esta determinación propia. «Por consiguiente, la determinación originaria de la naturaleza es sólo principio simple —es un elemento transparente universal en cuyo seno la individualidad continúa siendo libre e igual a sí misma de la misma manera que despliega en él, sin trabas, sus diferencias, y es pura relación recíproca consigo misma en su actualización. Igualmente, la vida animal indeterminada infunde su soplo vital al elemento del agua, del aire, de la tierra y, en el interior de esta última, a principios más determinados, imbuyendo en ellos todos sus momentos. Ello no obstante, a despecho de la limitación del elemento, los mantiene en su poder, se mantiene a sí misma en su uno y continúa siendo, en tanto que es esta organización particular, la misma vida animal universal.»[11] Así, pues, la autoconsciencia permanece igual a sí misma sin más relación que con

10. *Phénoménologie,* I, p. 326 (*Fenomenología,* 234).
11. *Phénoménologie,* I, p. 325 (*Fenomenología,* p. 233).

ella misma y expresando una naturaleza particular que constituye la esfera propia de su ser. Tal es, al menos, el concepto de esta individualidad «real en sí y para sí misma», individualidad que es una naturaleza y al mismo tiempo, en esta naturaleza, una autoconsciencia que no hace otra cosa sino ser para sí misma lo que ella es ya en sí misma. Lo único que hay es un tránsito de la potencia al acto que es todo el misterio de la operación. Teóricamente esta individualidad no ha de sentir sino júbilo. «El individuo sólo puede tener consciencia de la pura traducción de él mismo de la noche de la posibilidad al día de la presencia, del en sí abstracto a la significación del ser efectivamente real, y puede tener la certeza de que lo que surge ante él a la luz no es otra cosa que lo que dormía en aquella noche.» [12] La operación, la existencia —si se toma ese término en su sentido moderno— no hace más que actualizar la naturaleza originaria. El individuo deviene lo que es en sí y nada más. Es en sí y en ello radica su naturaleza; es para sí mismo, el devenir de lo que es para su consciencia. Así, la individualidad sería en su devenir para sí misma la actualización de una esencia original, de una naturaleza primordial que la constituiría. Nunca llegaría a *superarse* a sí misma en tanto que naturaleza dada; pero no haría más que *expresarse*. Para saber si la experiencia que realiza esta individualidad coincide o no con su concepto, nos falta estudiarla en el movimiento de la operación.

En la operación, la naturaleza originariamente determinada se presenta siguiendo las diferencias que caracterizan la operación; en primer lugar, la consciencia actuante se presenta el todo de su operación como *fin*, un fin que todavía le pertenece y se opone así a la realidad presente. Luego, hay que considerar el tránsito del fin a la realidad, los *medios*, tanto los medios internos como los medios externos; finalmente, el tercer momento es el objeto «cuando no es ya el fin del que quien obra es consciente de un modo inmediato como de su fin, sino cuando es objeto fuera del que obra y cuando es para él como un otro».[13] Este tercer momento es la *obra*, la expresión en el elemento del ser de lo que la individualidad era en ella misma antes de obrar. Sin embargo, el concepto de esta individualidad es tal que implica que no pueda surgir diferencia alguna entre esos diversos momentos. El fin es la naturaleza originaria de la individualidad. ¿Cómo se podría querer otra cosa que no fuera actualizar su naturaleza? ¿Qué proyecto iría más allá de nosotros mismos? Nosotros no podemos querer más que lo que ya somos. «Si nos representásemos la consciencia como algo que va más allá de este contenido y que quiere llevar otro contenido a la realidad efectiva, nos la representaríamos como una nada trabajando en la nada.» [14]

12. *Phénoménologie*, I, p. 330 (*Fenomenología*, p. 237).
13. *Phénoménologie*, I, p. 326 (*Fenomenología*, p. 234).
14. *Phénoménologie*, I, p. 327 (*Fenomenología*, p. 234)

Finalmente, la realidad efectiva, la realidad que presenta a la consciencia antes de obrar, no podría ser en sí distinta de la naturaleza originaria del individuo. Hemos rebasado el momento en que la realidad de un mundo existía por su cuenta en oposición a la individualidad. Ahora ya no hay más que apariencia de oposición. Pero, cuando vamos a obrar, el mundo que se ofrece ante nosotros como materia de nuestra operación no es en sí distinto de nosotros; es la revelación externa de lo que nosotros somos internamente; es solamente un mundo objetivo para la individualidad que se encuentra a sí misma. «El ser en sí de esta realidad efectiva opuesta a la consciencia es rebajado hasta no ser más que apariencia vacía.»[15] Es nuestro mundo que se nos aparece en él, y solamente nuestro mundo. En el *interés* que nos tomemos por este o aquel aspecto suyo nos descubrimos nosotros mismos.

Es cierto que se podría plantear una objeción contra esta perfecta actualización de la individualidad preguntándose si el problema de la acción no da lugar a un círculo. ¿Cómo puede conocer la individualidad su naturaleza originaria antes de obrar? En efecto, sólo sé lo que soy después de haber obrado; y, para obrar, es preciso, empero, que me represente como fin justamente lo que yo soy. Pero ese círculo es completamente teórico. La operación efectiva le rompe; si es verdad que «el obrar es el devenir del espíritu como consciencia»,[16] todos los momentos se penetran unos a otros y no se puede hablar propiamente de un principio de la operación. Me hallo siempre ante una determinada situación, mi situación de ser en el mundo que, en el interés que ella tiene para mí, es la revelación de mi propia naturaleza originaria y me indica lo que hay que hacer aquí. En cuanto a los medios, vinculan de modo inmediato el interés con la situación; son igualmente la expresión de mi naturaleza, como talento, disposición, etc. Finalmente, el medio externo, el medio real, es el tránsito de lo interno a lo externo que conduce a la obra, donde la individualidad se descubre a sí misma como ella es en el elemento de la exterioridad. Pero con la obra se presenta una posibilidad de desigualdad. En efecto, la obra es algo determinado; es una realidad efectiva en el elemento del ser, y la negatividad es, como cualidad, algo que ha devenido inherente a la obra misma. Yo he devenido para mí mismo un otro, después de haber obrado. Por el contrario, frente a esta obra particular, la consciencia es negatividad en general —es solamente el proceso universal de la operación— y, por eso, la consciencia que se aparta de la obra y la contempla, ha pasado a ser de nuevo consciencia universal con respecto a aquélla. Hegel no introduce todavía la mutua relación de las otras individualida-

15. *Phénoménologie*, I, p. 327 (*Fenomenología*, p. 235).
16. *Phénoménologie*, I, p. 327 (*Fenomenología*, p. 235).

des, pero es del todo evidente que «este otro» que yo devengo es mi ser para otro.

Así, pues, es sólo en la obra —la obra abandonada por la operación que la lleva al ser— donde la naturaleza originaria del individuo se expresa en relación con la consciencia, que es la consciencia misma del individuo; se expresa como una cualidad determinada, es la obra que condensa en ella toda la dialéctica de la operación, y debemos preguntarnos cómo la individualidad real en sí y para sí misma va a poder preservar en ella su concepto. Es precisamente al querer preservarlo como llevará a transformar el concepto y darle toda su significación. En seguida la consciencia podrá comparar su obra con la de otras individualidades y descubrir así entre las individualidades diferencias cuantitativas. Una diferencia cualitativa —la de bien y mal— no puede tener lugar aquí. En efecto, no vemos qué podría ser —de acuerdo con el concepto de que hemos partido— una obra mala. Toda obra, al ser *expresión* de una individualidad, es algo positivo. La única comparación posible es la que tiene un sentido en el seno mismo de la individualidad. La naturaleza originaria de la individualidad es el en sí y la medida del juicio a pronunciar sobre la obra. Ahora bien, la obra es la expresión de la individualidad, nada menos, pero tampoco nada más. Por tanto, no hay de qué enorgullecerse, lamentarse o arrepentirse. El individuo consigue siempre su fin, su obra es él mismo.[17]

II. *La cosa misma (die Sache selbst).* Veamos, pues, qué experimenta esta consciencia cuando compara su obra —dejada en el medio universal del ser objetivo— y la concepción que, por otra parte, se hace de sí misma. La obra es la expresión auténtica de la individualidad real en sí y para sí misma. En su obra es justamente donde la consciencia ha expuesto a la luz del día la originalidad de su naturaleza. Lo que somos, en tanto que somos de un modo determinado, aparece en nuestra obra. El artista ha expresado en su obra la original visión que tiene del mundo y que es la suya propia con exclusión de cualquier otra, el intelectual ha puesto en su trabajo el resultado de sus investigaciones y su propio esfuerzo; está en su obra por completo.[18] En efecto, hemos visto que, de acuerdo con la concepción que se hace de sí misma, esta individualidad no admite diferencia

17. *Phénoménologie*, I, p. 330 (*Fenomenología*, p. 237). «Nada hay *para* la individualidad que no sea *por* ella misma o, dicho de otra forma, no hay realidad efectiva que no sea su naturaleza y su operación, ni operación y en sí de la individualidad que no sean efectivamente reales.» Señalemos que, en este primer momento de la dialéctica, las individualidades se ponen como mónadas «mutuamente indiferentes; cada una de las cuales se refiere sólo a sí misma», y que el progreso de la dialéctica va a suprimir esta «indiferencia mutua».

18. «Hay que considerar —dice Hegel— esta coloración característica del espíritu como el único contenido del fin mismo y únicamente como la realidad» (pp. 326-332).

entre su fin y la realidad que ella se da, entre los medios utilizados y el fin perseguido. Quien se expresa es la naturaleza originaria, y al expresarse queda vinculada íntimamente al sí mismo, de manera que ahora no puede distinguirse entre esta naturaleza —como ser en sí mismo— y su realización como obra. Para el yo sólo hay en sí por medio de la operación. Sólo sabemos lo que somos a partir de lo que hemos hecho y que en la obra se convierte en un ser para otro.[19] La operación —la negatividad en tanto que movimiento y devenir— es lo que obliga a ver, lo que obliga a pasar la naturaleza originaria, los dones y las capacidades, de la virtualidad a lo real. Solamente en tanto que movimiento de la operación, en tanto que negatividad en acto, la consciencia es distinta de la obra en la que dicha negatividad está inscrita únicamente como una determinación particular. Así, pues, la consciencia operante *transciende* su obra y deviene el *médium universal* en el cual esta obra es algo particular. Así se va a presentar una diferencia entre la obra y la consciencia operante, diferencia que contradice la concepción que la consciencia se hacía de sí misma.

No será inútil citar íntegramente el texto en que Hegel desvela la diferencia entre la consciencia y su obra. Contiene, en forma resumida, las principales articulaciones de la dialéctica que estamos considerando: «La obra es la realidad que la consciencia se da; justamente en la obra el individuo es para la consciencia lo que él es en sí, de tal manera que la consciencia para la que el individuo viene a ser en la obra no es la consciencia particular, sino la consciencia universal; en la obra, la consciencia se ha expuesto en general en el elemento de la universalidad, en el espacio privado de determinación del ser. Al abandonar su obra la consciencia es en realidad consciencia universal, porque en esta oposición se convierte en la absoluta negatividad o en el operar —con respecto a su obra, que es la consciencia determinada. De este modo la consciencia se rebasa a sí misma como obra y ella misma es el espacio privado de determinación que no se encuentra ocupado por su obra.»[20] Para entender bien el pensamiento hegeliano es importante insistir una vez más sobre el doble papel que aquí desempeña la negatividad. En el en sí la negatividad queda fija en el ser, aparece, por tanto, como una determinación estática; en la operación, el devenir para sí de la consciencia, la negatividad es un acto, el proceso de la mediación pura; «el yo», dice Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología*, es la «pura mediación», el devenir

19. «De esta manera el individuo no puede saber lo que es antes de tomar contacto con la realidad efectiva, a través de la operación.»

20. *Phénoménologie*, I, p. 331 (*Fenomenología*, p. 237). El que la consciencia sea «ella misma el espacio privado de determinación del ser» es algo que sabemos desde el descubrimiento del *aquí* como *aquí* universal al principio de la *Fenomenología*. Ya en Fichte, cuando interpreta a Kant, el espacio es el propio yo como intuición universal posible. De ahí la imagen empleada por Hegel.

simple. «La mediación es el movimiento del yo que es para sí mismo; es la pura negatividad o, reducida a su pura abstracción, el simple devenir.»[21] En tanto que actuante, la consciencia es negación absoluta de toda alteridad, igual a sí misma en este movimiento anulador. Y, justamente, esta igualdad consigo misma es lo que constituye su universalidad, su forma, para la cual todo contenido determinado será necesariamente inadecuado. Ello no obstante, la citada oposición se hallaba disimulada en el concepto de la individualidad, porque en ella la obra no se ponía todavía como obra externa a la individualidad, sino que estaba sólo en estado de posibilidad activa. Ahora bien, el obrar es el tránsito necesario de esta posibilidad al ser y en el ser la posibilidad se convierte en una determinación; por lo tanto, el obrar que es ese mismo tránsito conduce siempre a una determinación, pero él mismo no es determinación. La consciencia de la individualidad pasa a ser la forma universal —el espacio sin determinación del ser— en la cual todas las determinaciones son posibles, pero lo son como limitaciones, como negaciones. Así, pues, lo que encuentro en mi obra no es la universalidad de la forma, la igualdad de la autoconsciencia consigo misma, sino un contenido particular y contingente. Yo supero mi obra, lo cual equivale a decir que supero mi naturaleza originariamente determinada y la encuentro inadecuada a mi operación en tanto que operación. La autoconsciencia —la igualdad consigo misma en el ser otro— se opone una vez más como igualdad consigo en el ser otro. Al parecer retrocedemos al estadio anterior, al estadio del idealismo romántico en el cual el individuo se oponía constantemente al mundo en vez de identificarse con él.

En las dialécticas precedentes la consciencia individual partía precisamente de esta oposición a la que ahora, en cambio, llega al final de la experiencia. En aquel caso la individualidad se rebelaba contra la realidad hallada como extraña y muerta; primero tenía su proyecto en ella misma, pero acababa descubriendo que la realidad sólo podía ser su actualización, su verdad. Por el contrario, aquí la individualidad, que ha partido de la convicción de la igualdad de la realidad con el sí mismo, acaba descubriendo su oposición. En efecto, la determinación de la obra no es sólo el *contenido* de la realidad efectiva, sino que es también la *forma* de esta realidad respecto a la consciencia, lo cual significa que esta realidad efectiva —presente en la obra— es lo que se manifiesta en oposición a la autoconsciencia, es la *determinación de toda realidad opuesta al movimiento que determina.* «Por este lado se muestra como la efectiva realidad ajena que, nada más encontrada, ha desaparecido del concepto. La obra es, o sea, es para otras individualidades y es para ellas una realidad efectiva ajena en cuyo lugar deben poner la suya propia para darse, por

21. *Phénoménologie*, I, p. 19.

medio de su operación, la consciencia de su unidad con la realidad efectiva.»[22] En este texto se comprueba que sólo hay realidad en sentido estricto porque hay un ser para otro.

Respecto de la consciencia el ser de la obra es un ser objetivo, un ser para otro, de manera que en su obra no sólo se opone la individualidad a ella misma, sino que también se opone a las otras individualidades,[23] deviene para ellas. En la obra, la individualidad va a topar con las otras individualidades, por lo que enseguida volveremos a recoger la dialéctica de la intersubjetividad que aparentemente habíamos abandonado desde la del amo y el esclavo. Pero vamos a recogerla para llegar a un obra que expresará verdaderamente la autoconsciencia universal, en tanto que «obra común», «obra de todos y de cada uno».

La oposición, que servía de punto de partida a la dialéctica anterior —oposición de la autoconsciencia y de la realidad— vuelve a encontrarse aquí en una nueva forma y como un resultado. De hecho, esta oposición estaba presupuesta, pues cuando la consciencia emprende la acción presupone la naturaleza originaria en tanto que el en sí y «el puro ejecutar tenía esta naturaleza como contenido»; ahora bien, «el puro operar es la forma ideal a sí misma de la que, por consiguiente, difiere la determinación de la naturaleza originaria».[24] En el lenguaje habitual de la *Fenomenología* aquí se oponen concepto y realidad, por lo que el en sí (la naturaleza originaria) y el «operar» pueden ser considerados alternativamente como concepto y como realidad. La inadecuación existe entre la naturaleza originaria —es decir, el ser, sea de la individualidad como tal, sea de la obra— y el operar. «El operar es el concepto originario como absoluto tránsito o como devenir.» «Esta inadecuación del concepto y de la realidad que radica en su esencia, la experimenta la consciencia en su obra. Justamente en la obra, la consciencia deviene, por tanto, como en verdad es, el concepto vacío que tiene de sí misma desaparece.»[25]

Radicada en el medio extraño de la realidad, la obra se muestra como contingente y explicita las contradicciones que pueden existir entre todos los momentos que anteriormente —en el concepto— nos parecían armoniosamente unidos. En el elemento de la subsistencia todos los momentos devienen indiferentes entre sí. Es contingente que el fin perseguido corresponda precisamente a mi naturaleza (he podido equivocarme sobre mí mismo y tratar

22. *Phénoménologie*, I, p. 332 (*Fenomenología*, p. 238).

23. Podríamos añadir que sólo se opone a sí misma porque se opone a las otras individualidades. En la operación paso a ser un otro para los demás y también para mí mismo; pero sólo existo en esta relación.

24. *Phénoménologie*, I, p. 332 (*Fenomenología*, p. 238).

25. *Phénoménologie*, I, p. 333 (*Fenomenología*, p. 239). En efecto, la obra no va a aparecer como una cosa determinada —que es lo que parece ser al principio—, sino como un movimiento; será interpretada de formas varias por los otros. Como cosa determinada, *desaparecerá* y es justamente el proceso de desaparición lo que va a permitir a la consciencia transformar su concepto «de la realidad objetiva».

de realizar por azar lo que no conviene a lo que yo soy), es contingente que éste sea el medio que conviene al fin que ha sido elegido. Un artista puede tener un fin y no saber, en cambio, descubrir la técnica adaptada a su proyecto. Finalmente, la realidad misma se opone a la operación del individuo: «La fortuna decide tanto en pro de un fin mal determinado y de un medio mal escogido como en contra de ellos.»[26]

Esta última oposición resume todas las demás; se trata, una vez más, de la oposición entre la realidad —objetividad— y el concepto —subjetividad. La autoconsciencia no sólo es para sí misma, sino que también es para las otras; no es sólo subjetiva, sino que también es una cosa, una manifestación objetiva. Ahora bien, lo que se propone la *Fenomenología* en su totalidad es justamente la superación de esta fundamental contradicción cuyos aspectos todos estamos viendo. ¿Vamos acaso a caer en ella nuevamente sin poder salir de ahí, o tal vez conseguiremos progresar hasta una forma verdaderamente nueva?

Aquí es donde Hegel se eleva a una nueva noción de la realidad efectiva, una nueva noción de la objetividad que podría denominarse objetividad espiritual y para la cual utiliza la expresión *die Sache selbst.* Esta expresión, que ordinariamente designa la más perfecta objetividad y que en castellano corresponde a *la cosa misma,* le servirá a Hegel para superar la *contingencia* de la obra conservando la *necesidad de la operación.*[27] La consciencia ha descubierto en su obra —en el carácter limitado y efímero de esta obra— la contingencia de su propia operación, pero la unidad y la necesidad de esta operación no por ello dejan de estar presentes: «Un fin está relacionado con la realidad efectiva, y esta unidad es el concepto de la operación.»[28] Ahora bien, el contenido de lo que acaba de experimentar la consciencia es la obra que desaparece, y aquello que se conserva, lo que permanece a través de las vicicitudes de las obras particulares, es la necesidad de la operación, de la unidad del ser y del operar. La obra aparece en la realidad como una operación, es negada por otras obras, desaparece, pero lo que subsiste y se convierte ahora en realidad efectiva es la *negación de la negación,* movimiento infinito que supera a cada obra particular integrándola en una *esencia universal.*

Así, pues, la negación de la obra desaparece con la obra misma; existe ahí «una desaparición de la desaparición»,[29] porque la rea-

26. *Phénoménologie,* I, p. 333 (*Fenomenología,* p. 239).

27. En su *Lógica* ontológica Hegel caracteriza la cosa misma (*die Sache selbst*) como unidad del pensamiento y del ser. Que el pensamiento es la cosa misma equivale a decir que es idéntico al ser y que el ser es pensado; pero aquí la cosa misma es descubierta como «la operación de la autoconsciencia universal». Por lo tanto, es el *sujeto,* «el ser que es yo o el yo que es ser», sin olvidar que dicho sujeto implica la intersubjetividad, la mutua relación entre todas las individualidades.

28. *Phénoménologie,* p. 334 (*Fenomenología,* p. 240).

29. *Phénoménologie,* p. 334 (*Fenomenología,* p. 240).

lidad —en el sentido naturalista del término— queda superada. Lo que está puesto es la unidad de esta realidad y de la autoconsciencia. Por consiguiente, la obra verdadera no es tal obra efímera, tal realidad objetiva —en el sentido materialista del término— sino una unidad elevada, la unidad que buscamos desde el estudio del concepto de cosa *(Ding)*, una unidad del ser y de la autoconsciencia. Esta unidad es justamente la cosa misma *(die Sache selbst)*, y Hegel insiste profundamente sobre la diferencia entre la cosa de la percepción *(Ding)* y la cosa espiritual, la cosa humana que alcanzamos en este punto *(Sache)*. Más tarde, en la lógica, Hegel dirá que el *logos* es la cosa misma *(die Sache selbst)* en tanto que identidad del pensamiento y del ser; aquí comprendemos más directamente el sentido de esta identidad. Se trata de la identidad entre la autoconsciencia actuante y el ser. «La obra verdadera es la cosa misma (o la causa) que se afirma y es experimentada como lo que permanece independiente de esta cosa particular, que es la contingencia de la operación individual en tanto que tal, la contingencia de las circunstancias, de los medios y de la realidad efectiva.»

La «cosa misma» es la realidad efectiva considerada como obra de la autoconsciencia, lo real al nivel del sujeto creador, lo que nosotros buscábamos como categoría. Pero en la forma bajo la cual se presenta primero, la «cosa misma» no es todavía el sujeto concreto, el espíritu como obra común de las individualidades, cada una de las cuales se supera particularmente y cuya comunidad da origen a un mundo que es la existencia de la razón: «el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo». Esta obra auténtica, el sujeto espiritual o la historia, todavía no está puesta. Para alcanzarla es preciso que la cosa misma se transforme de predicado en sujeto; eso exige la consideración de un juego de individualidades que, como hemos dicho, recoge con otra forma el movimiento de mediación de las autoconsciencias.

Por el momento la cosa misma —la causa abstracta, podría decirse— es el predicado que la consciencia atribuye alternativamente a los momentos de su operación a fin de conferirle validez; promueve la consciencia, inmersa aún en una naturaleza originaria, a la dignidad de una consciencia honesta. La consciencia es honesta en la medida en que llega «a este idealismo» [30] que expresa la objetividad espiritual, cuando enuncia lo verdadero como esta cosa misma. Lo que cuenta es alcanzar esa forma de universalidad que todavía no es la del sujeto moral kantiano, sino sobre la que más bien habría que pensar que corresponde a la honestidad de los moralistas franceses —Montaigne o La Bruyère—, gracias a la cual el hombre, como individuo, se eleva por encima de una naturaleza animal y llega a una noción ya ideal de lo que vale en sí y para sí mismo como realidad.

La «cosa misma» es, nos dice Hegel, «la compenetración de la

30. *Phénoménologie*, I, p. 337 (*Fenomenología*, p. 241).

individualidad y de la objetividad misma que se ha hecho objetiva».[31] Entonces la autoconsciencia ve llegar al ser su verdadero concepto de sí misma, o bien ha alcanzado la consciencia de su propia substancia. La substancia de la autoconsciencia es esta igualdad consigo mismo en toda alteridad, la humanización del en sí, que revela su sentido y en la cual el mundo pasa a ser espejo de la consciencia, según una expresión de Montaigne. Pero en esta consciencia que ahora consideramos y que es todavía una consciencia individual, la cosa misma no es más que la obra abstracta que conviene igualmente a todos los momentos de la acción considerados como sujetos particulares. «Los diversos momentos de la determinación originaria o de la cosa de este individuo particular, de su fin, de los medios, de la operación misma y de la realidad efectiva, son para esta consciencia, por una parte, momentos singulares que ella puede dejar de lado y abandonar para la cosa misma; pero, por otra parte, todos estos momentos tienen sólo la cosa misma como esencia, de manera que ella se encuentra en cada uno de sus momentos varios como un universal abstracto y puede ser su predicado.»[32]

III. *El juego de las individualidades. Tránsito al sí mismo universal.* Si echamos una ojeada retrospectiva sobre las formas de comportamiento de la consciencia desde el principio de la *Fenomenología del espíritu,* veremos que hemos asistido progresivamente a una «desobjetivización» (si se nos permite hablar así) del ser en sí y a una universalización de la autoconsciencia. El comportamiento de la consciencia fue primero un comportamiento referido a las cosas; más recientemente se muestra como un comportamiento referido a obras; finalmente, pasa a ser un comportamiento referido a la cosa misma, y aquí es donde Hegel habla de idealismo. Ello no obstante, debemos insistir sobre un aspecto complementario de esta «desobjetivización». Cuanto más espiritual deviene el objeto, más se aclara para la autoconsciencia que se encuentra a sí misma en él, se hace más real (en un sentido nuevo). La disolución de su ser en sí, de acuerdo con la terminología hegeliana, no le hace perder nada de su esencialidad. Muy al contrario: desvela su verdadera esencia. Jugando con el término en sí —cosa que, por lo demás, hace el propio Hegel—, puede decirse que el ser en sí pasa de esta manera a ser como es verdaderamente en sí. La «cosa misma» es tanto objetividad como objetividad suprimida, una cosa real lo mismo que una operación de la autoconsciencia. Mejor dicho: es la cosa vista a través de la operación de la autoconsciencia. Una obra no vale por sí misma, vale cuando es autentificada por el devenir de la autoconsciencia, cuando en la prueba de la duración ha encontrado su sentido para el espíritu. Pero esta experiencia supera

31. *Phénoménologie,* I, p. 336 (*Fenomenología,* p. 241).
32. *Phénoménologie,* I, p. 336 (*Fenomenología,* p. 241).

el nivel —todavía inferior— en que nos situamos aquí. Es el mundo del espíritu, el mundo que es espíritu, quien inmediatamente será la cosa misma; y ese mundo exige la consideración no de una sola individualidad, sino de la interacción, del juego de las individualidades. En la emergencia de la autoconsciencia hemos encontrado ya las dos categorías del ser para sí mismo y del ser para otro. Pues bien, ahora vamos a volver a encontrarlas en este punto. La autoconsciencia es inevitablemente *para sí* y también *para otro;* es ipseidad, pero aparece igualmente como objetividad. En el inmediato encuentro de las autoconsciencias vivas hemos visto ya esta dualidad. La aparición de la autoconsciencia en tanto que autoconsciencia de la vida es objetivación y supresión de la objetivización.[33] La obra es para los otros precisamente, pero también es para mí. La cosa misma por medio de la cual se niega la desaparición de la obra y gracias a la cual la autoconsciencia, como operación necesaria, remonta la objetividad natural, será la *cosa de un individuo* y la *cosa de los otros individuos* a la vez, diferencia de forma que obliga a pensar en la que se presentaba ya a un nivel inferior en el caso de la fuerza. La fuerza era para sí y era igualmente para otro. Esta comparación, por lo demás, es sugerida por el propio Hegel: «En este punto se desarrollará un movimiento que corresponde al de la certeza sensible y de la percepción.»[34] Habría que añadir también que corresponde al del entendimiento. Creemos además que la dialéctica superior es la que aclara siempre la dialéctica inferior y que, al hablar del ser para sí de la fuerza y de su ser para otro, Hegel pensaba ya en las relaciones entre autoconsciencias.

Así, pues, la consciencia honesta va a tratar de justificar su acción poniéndola en relación con el criterio universal que para ella es la «cosa misma». Pero como ese criterio primero es abstracto, la consciencia podrá aplicarlo a todos los momentos particulares y, por lo tanto, su honestidad aparecerá como ilusoria. «Cuando la consciencia no consigue alcanzar la cosa misma en uno solo de sus momentos o en una sola significación, justamente por eso, se apodera de ésta en el otro momento y, por consiguiente, siempre obtiene en realidad una satisfacción en la cual dicha consciencia debe conseguir participar según su concepto. Pase lo que pase, la consciencia siempre triunfa y alcanza la cosa misma, pues ésta, en tanto que género universal de esos momentos, es el predicado de todos.»[35]

Aun suponiendo que la consciencia no haya conseguido su fin, al menos lo ha querido, y eso es lo esencial, ahí está la cosa misma. Podemos suponer incluso que la consciencia no ha hecho nada

33. *Cf.* la lucha por el reconocimiento, III parte, capítulo I. Cada autoconsciencia es *para sí misma;* pero al mismo tiempo es un objeto para otra autoconsciencia. Y es gracias a la negación de ese carácter objetivo como se hace reconocer por la otra.

34. *Phénoménologie,* I, p. 336 (*Fenomenología,* p. 241).

35. *Phénoménologie,* I, p. 337 (*Fenomenología,* p. 242).

porque las circunstancias no favorecían su acción. Entonces puede decirse como la zorra de la fábula: «Las uvas están demasiado verdes. Dejésmoslas para los tontos.» La cosa misma era precisamente la unidad de la realidad y de su deseo. Imaginemos, finalmente, que a su alrededor tienen lugar importantísimos acontecimientos sin que tome parte en ellos —como la campaña de Napoleón por ejemplo. En este caso, la consciencia toma su ineficaz interés por dichos acontecimientos como si fuera la cosa misma; se interesa por ellos y eso equivale a la participación que hubiera podido prestar en pro o en contra.

Al reunir esos momentos varios —a los que siempre se puede aplicar el predicado de la cosa misma— la consciencia honesta debe acabar descubriendo su deshonestidad o la contradicción que reside en ella misma. La pura operación es esencialmente operación de este individuo particular y, al mismo tiempo, es una realidad efectiva o una cosa. Igualmente, lo que se denomina realidad efectiva es tanto una operación del individuo como una operación en general. Por eso, el individuo unas veces se figura que trata con la cosa misma como causa abstracta y otras que trata con la cosa misma como su cosa en él. Pero en ambos casos se halla preso en una dialéctica. Cuando no cree querer más que la cosa en general, solamente piensa en su cosa en él; cuando no cree querer más que la cosa en él, se abandona a la cosa en general. Cuando se toma en consideración el *juego de las individualidades* esta diferencia de contenido deviene una diferencia de forma: *ser para sí, ser para otros*. Dicho de distinta manera: cuando una consciencia individual expone al exterior uno de los momentos, mantiene el otro para ella, con lo cual se desarrolla un engaño mutuo. No se trata sólo de que unos individuos se engañen mutuamente, sino de que se engañan a sí mismos. La consciencia nunca está donde se cree que está.[36]

Cuando trabajo y expongo una obra pretendo, por ejemplo, trabajar por amor a la ciencia. Lo que en esta obra me interesa es únicamente el aumento general del saber. Así es al menos como yo me presento a otro y, en principio, los otros individuos no ven la cosa de distinta forma. Por ello me hacen ver, por ejemplo, que mi obra ya ha sido realizada por ellos y que es inútil, o incluso llegan a proponerme su ayuda. Pero pronto descubren que lo que a mí me interesaba no era la obra en sí, sino la obra en tanto que es mía, y entonces se muestran decepcionados. El ser para otro era lo mismo que el ser para sí. Lo cual, por otra parte, vale tanto para mi caso como para el suyo y de ahí que sea un error quejarse: «Se muestran engañados pero, a su vez, querían engañar de la misma manera.»[37] A la inversa, cuando uno

36. Cuando el individuo cree trabajar por una causa universal, persigue su propio interés; cuando cree perseguir su interés, trabaja por una causa que le supera.
37. *Phénoménologie*, I, p. 340 (*Fenomenología*, p. 244).

pretende que se interesa sólo por su obra como obra suya no le queda más remedio que descubrir en seguida que se interesa por la cosa misma. ¿Acaso crear, obrar en general, no es querer exponerse a la luz del día? «Pero cuando hacen algo y de esta forma se exponen y se presentan a la luz del día, contradicen en realidad inmediatamente su alegato según el cual quieren excluir la misma luz del día, la consciencia universal y la participación de todos. La actualización es más bien una exposición de *lo suyo* en el elemento universal, por lo que esta cosa suya deviene y debe devenir la cosa de todos.» [38]

Tan pronto como se empieza una obra, los otros —de acuerdo con la imagen de Hegel— acuden como las moscas ante la leche fresca [39] y quieren tomar cartas en el asunto.

La doble contradicción que afecta al contenido (cosa en general y mi cosa en particular) y a la forma (ser para sí, ser para otro) debe resolverse, finalmente, en una síntesis superior por medio de la cual la cosa misma se transforma de predicado abstracto en sujeto concreto; entonces deviene la cosa que, al ser mi cosa, es también la cosa de todos, que es para mí siendo para otro y que en su ser para otro es ser para mí. Esta cosa es la cosa de todos y de cada uno, la obra común como común, donde las individualidades y su engañoso juego mutuo son superados, pero donde cada una de las cuales vuelven a encontrarse como sí mismo universal. Esta cosa es la esencia espiritual, «una esencia cuyo ser es la operación del individuo singular y de todos los individuos y cuya operación es inmediatamente para los otros o es una cosa, y es cosa solamente como operación de todos y de cada uno, es la esencia en tanto que esencia de todas las esencias».[40] Estamos, pues, ante la categoría, «el yo que es ser o el ser que es yo». Pero mientras que anteriormente se determina la categoría como unidad del pensamiento y del ser y de esta manera era para el pensamiento, aquí es para la autoconsciencia real, que así deviene todo contenido. Pues todo contenido entra ahora en esta esencia espiritual, forma parte del mundo que es obra de la autoconsciencia, y este mundo es el espíritu, *la obra de todos y de cada uno.* Hemos superado la autoconsciencia individual, que por su parte se ha elevado al sí mismo universal, que ha pasado de la Naturaleza a la honestidad, de la honestidad a la moralidad, al pensamiento del mundo ético. Cierto que este pensamiento en tanto que pertenece a un sí mismo individual no es completamete el espíritu real, todavía no es más que su pensamiento, como vamos a ver en la razón legisladora y en la razón que examina las leyes, pero esos dos capítulos constituyen la transición a un mundo nuevo que presentamos desde la dialéctica

38. *Phénoménologie*, I, p. 341 (*Fenomenología*, p. 245).
39. *Phénoménologie*, I, p. 341 (*Fenomenología*, p. 245).
40. *Phénoménologie*, I, p. 342 (*Fenomenología*, p. 245).

de las autoconsciencias, el mundo del espíritu, en el cual el *sí mismo* se pone en la *substancia* y la substancia en el sí mismo.

IV. *La razón legisladora y la razón que examina leyes.* Lo que acabamos de alcanzar es la esencia espiritual como «operación de todos y de cada uno». La «cosa misma» abstracta, que podía ser el predicado general de todos los momentos de la acción de un individuo y conferirles una cierta universalidad, es ahora la «cosa absoluta» [41] más allá de la cual es imposible ir, puesto que ella es a la vez el ser universal y el sí mismo de este ser. La individualidad ha superado la naturaleza particular en la cual parecía encerrada y se ha elevado al sí mismo como sí mismo universal. A la inversa, la «cosa misma» formal encuentra en la individualidad operante su contenido y sus diferencias. Lo universal no se opone ya a las consciencias singulares, sino que encuentra en ellas su contenido concreto. Lo universal de la «pura consciencia» es justamente al mismo tiempo «este sí mismo». Hegel añade a las determinaciones de la esencia espiritual —las del ser en sí y el ser para sí— la determinación de lo verdadero. En este estadio la verdad es para la consciencia igual a la certeza, es el mundo ético en el cual el ser es al mismo tiempo el sí mismo. Este mundo es «la voluntad del sí mismo». Con ello, Hegel llega a definir la verdad como unidad entre el ser y la operación, como obra humana —una obra que es tanto en sí como para sí— que es la categoría misma.[42]

Así, pues, la consciencia que aquí consideramos es consciencia de la sustancia ética, es consciencia ética.[43] A pesar de lo cual, todavía es una consciencia individual y, cuando pone en ella esta sustancia, la invierte y la da, o bien la forma de la contingencia, o bien la de un saber formal. Las dos experiencias que vamos a estudiar —razón legisladora y razón que examina leyes— tienen un doble alcance. Por una parte, conducen a poner el sí mismo, todavía separado de la sustancia, en el seno mismo de esta sustancia; por otra parte, desde el punto de vista de la sustancia, de la esencia espiritual en general, conducen a dar efectividad a la sustancia citada, la elevan a la efectividad espiritual. El propio Hegel ha resumido este proceso al principio del capítulo siguiente, dedicado al espíritu: «De hecho, esta consciencia, como una entidad singular, está separada todavía de la sustancia; o bien prescribe leyes que son en sí y para sí, y se considera la potencia que las aprecia —situándose en el punto de vista de la sus-

41. *Phénoménologie*, I, p. 343 (*Fenomenología*, p. 246).

42. El objeto de la consciencia es ahora «la cosa absoluta» «que ya no padece la oposición de la certeza de la verdad, de lo universal y de lo singular, del fin y de su realidad, sino la cosa absoluta cuyo ser ahí es la realidad efectiva y la operación de la autoconsciencia» (*Phénoménologie*, I, pp. 343-344). Hay que insistir en esta *verdad* que al mismo tiempo es una *obra*, que es una *vida* y que no es *en sí* más que en el *para sí* de la consciencia.

43. *Phénoménologie*, I, p. 344 (*Fenomenología*, 246).

tancia, se puede decir también que ésta es la esencia espiritual en sí y para sí, esencia que todavía no es consciente de sí misma. Ahora bien, la esencia en sí y para sí que se sabe al mismo tiempo efectiva como consciencia y se representa a ella misma en sí misma es el espíritu.»[44]

Alcanzamos este nuevo plano de la experiencia cuando la sustancia ética deviene consciente de sí misma y cuando la consciencia se transforma efectivamente en consciencia de la sustancia. Aquí sólo estamos en el *camino* de esta realización. El sí mismo individual todavía es distinto de la sustancia de que es el sí mismo y la sustancia todavía se halla separada de ese sí mismo. «Cuando el derecho es para mí en sí y para sí mismo estoy en el interior de la sustancia ética; y de este modo la sustancia ética es la esencia de la autoconsciencia; pero, a su vez, la autoconsciencia es la realidad efectiva de esta sustancia, su ser ahí, su sí mismo y su voluntad.»[45] Recordemos que, al principio de la dialéctica sobre la razón activa, Hegel se había propuesto conducir la individualidad hasta el pensamiento de la sustancia, y que definía el pensamiento de la sustancia como *moralidad*. Lo que se va a tomar ahora en consideración es justamente esta moralidad —en el sentido kantiano del término. Pero al ser sólo pensamiento del individuo, la moralidad todavía es distinta de la sustancia ética, es también *posibilidad de inmoralidad*, y en esa forma es como habrá que abordarla.

En primer lugar, la autoconsciencia individual cree saber inmediatamente lo que es justo y sano; enuncia, por tanto, mandamientos que deben valer de modo inmediato: «Todos debemos decir la verdad» o «Ama a tu prójimo como a tí mismo». Pero esos mandamientos se manifiestan inadecuados para la necesidad que pretenden expresar; muestran una contingencia que afecta a la individualidad de la consciencia que los formula. Debe decirse la verdad, a condición de saberla, y ese saber depende de las circunstancias y de la convicción individual. Todavía se ve más claro en el mandamiento «Ama a tu prójimo como a tí mismo», donde hay que dar por sobreentendido: «Ámale con inteligencia, pues un amor no inteligente podría herirle más que el odio.»[46] En realidad, estas leyes son mandamientos que cuando se les examina pierden su inmediatez y se muestran arbitrarios, arbitrarios como la consciencia singular que los formula. La sustancia, en tanto que universalidad y necesidad, es aquí lo que supera la contingencia de esos contenidos particulares. Pero, aun cuando el propio individuo pretende legislar, sus mandamientos parecen emanar de una autoconsciencia particular y poseer el carácter de una orden arbitraria, del mandamiento de un amo. En el fondo, dichas ordenes no son sólo ordenes; son y valen en sí mismas.

44. *Phénoménologie*, II, p. 9 (*Fenomenología*, p. 259).
45. *Phénoménologie*, I, p. 355.
46. *Phénoménologie*, I, p. 346 (*Fenomenología*, pp. 248-249).

Son *en sí;* pero su enunciación en una consciencia particular les da un carácter arbitrario que no corresponde a su naturaleza absoluta.

Para el sí mismo que ha pensado la universalidad y la necesidad de la sustancia ética queda un último recurso. En vez de legislar inmediatamente puede limitarse a examinar leyes. El contenido ya está dado y la consciencia es sólo la unidad de medida que examina el contenido para saber si tiene una validez o no.[47] Con ello aceptamos la regla kantiana, que no enuncia sino la condición general por la que una máxima es capaz de ser erigida en ley universal. Pero esta manera de examinar un contenido ya dado en realidad es impotente para enunciar algo que no sean tautologías. Consideremos, por ejemplo, la propiedad. Existe en ella una determinación concreta, un cierto contenido. A la hora de saber si la propiedad existe en sí y para sí misma, o sea, sin ninguna referencia a algo distinto de ella, tanto puede decirse perfectamente que «la propiedad es la propiedad» como que «la no propiedad es la no propiedad». Por el contrario, tomada en sus relaciones con la necesidad y con la persona humana, la propiedad se contradice lo mismo que la no propiedad, la comunidad de bienes. Sería algo absolutamente extraordinario, señala Hegel, «que la tautología, el principio de contradicción, que, en el caso del conocimiento de la verdad teórica, es reconocido sólo como un criterio formal, es decir, como algo completamente indiferente respecto de la verdad y de la no verdad, deba ser algo más en el caso del conocimiento de la verdad práctica».[48]

De hecho, el examen de las leyes puede ser ya el comienzo de la inmoralidad de una consciencia individual. «Asimismo, el segundo momento, en tanto que es aislado, significa el proceso de examinar las leyes, de mover lo inmutable, y significa la audacia del saber que, a fuerza de raciocinar, se libera de las leyes absolutas y las considera como algo arbitrario y ajeno a él.»[49]

En ambos casos, la consciencia individual se ha mostrado en su comportamiento negativo respecto de la sustancia ética. La sustancia sólo ha aparecido en la forma de un querer (legislar inmediatamente) y de un saber (examinar por sí misma la ley) de este individuo particular; se da únicamente como el deber ser de un mandamiento sin realidad efectiva o como el saber de la universalidad formal. «Pero, puesto que estos modos se han suprimido, la consciencia ha regresado al universal y las oposiciones han desaparecido. La esencia espiritual es sustancia efectivamente real cuando dichos modos no valen ya en su separación, sino que valen solamente como suprimidos;[50] y la unidad en la cual son solamente momentos es el sí mismo de la consciencia, que en lo

47. *Phénoménologie,* I, p. 348 (*Fenomenología,* p. 250).
48. *Phénoménologie,* I, p. 351 (*Fenomenología,* p. 252).
49. *Phénoménologie,* I, p. 352 (*Fenomenología,* p. 253).
50. Que aquí quiere decir como superados *(aufgehoben): Phénoménologie,* I, p. 353 (*Fenomenología,* p. 253).

sucesivo se pone en lo interior de la esencia espiritual y, en cambio eleva esta esencia a realidad efectiva, a la plenitud y a la autoconsciencia.»

Las leyes no son mandamientos arbitrarios de una consciencia individual; valen en sí y no tienen su fundamento en el querer de un individuo: «La ley es el puro querer absoluto de todos que tiene la forma del ser inmediato.» «Este puro querer —añade Hegel— no es un mandamiento que sólo deba ser, sino que es y vale; es el yo universal de la categoría, que es inmediatamente la realidad efectiva, y el mundo es sólo esta realidad efectiva.» [51]

Así, pues, la consciencia se ha suprimido como consciencia singular, ha efectuado la *mediación* que quita a las leyes su carácter arbitrario y, justamente por el hecho de que se ha realizado la mediación, la consciencia vuelve a ser autoconsciencia de la sustancia ética. La esencia es autoconsciencia y la autoconsciencia es consciencia de la esencia. El espíritu es alcanzado en tanto que es la sustancia concreta, la razón puesta como el mismo ser —«el individuo que es un mundo».[52]

51. *Phénoménologie*, I, p. 353 (*Fenomenología*, p. 253).

52. *Phénoménologie*, II, p. 12. Ello no obstante, este mundo que parece realizar el equilibrio de la sustancia y del sí mismo, de la *verdad* y de la *certeza* —la sustancia espiritual— sólo será él mismo en una *historia* en la cual los dos momentos se opondrán nuevamente, pero como momentos del espíritu. A su vez, el espíritu sólo será él mismo, por lo tanto, a través de su *mediación*, *alienándose* para volverse a conquistar: «Este devenir del espíritu como tal será la *historia*.»

Quinta parte

EL ESPÍRITU. DE LA SUBSTANCIA ESPIRITUAL AL SABER DE SÍ DEL ESPÍRITU

Introducción

La *Fenomenología* se propone una doble tarea. Por una parte, llevar la consciencia ingenua hasta el saber filosófico y, por otra, obligar a salir a la consciencia singular de su pretendido aislamiento, de su ser para sí exclusivo, y elevarla a la categoría de espíritu. Hay que desvelar en el seno mismo de su ser para sí su relación ontológica con otros seres para sí. De esta manera, la autoconsciencia singular se ha elevado a autoconsciencia universal a través de la lucha por el reconocimiento, la oposición entre amo y esclavo y, finalmente, la consciencia desgraciada, que, al alienar su subjetividad, nos ha conducido a la razón. Al principio del capítulo sobre la autoconsciencia el propio Hegel había indicado el término de su desarrollo dialéctico: «Cuando una autoconsciencia es el objeto, el objeto es tanto yo como objeto. Así, para nosotros, está ya presente el concepto de espíritu; lo que ha de venir más tarde para la consciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su oposición, es decir, como autoconsciencias diversas que son para sí, constituye su unidad, un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo.»[1] Así, pues, ahora el espíritu aparece como la experiencia del «*Cogitamus*», y no ya sólo del «*Cogito*». Supone a la vez la superación de las consciencias singulares y la conservación de su diversidad en el seno de la sustancia. En plena consciencia singular ha sido donde hemos descubierto su necesaria relación con otras consciencias singulares. Cada cual es para sí y al mismo tiempo para otra, cada una exige el reconocimiento de la otra para ser ella misma y debe reconocer a la otra igualmente. El conflicto que las hace existir es conservado y transcendido a la vez al nivel del espíritu. El espíritu es, por tanto, la verdad de la razón; la autoconsciencia universal se ha convertido en un ser en sí y para sí. Es justamente este ser el que, a su vez, se desarrolla para nosotros en la dimensión de la historia y explicita su contenido viviente. En efecto, el espíritu primero es inmediato, es como una naturaleza, se opone luego a sí mismo y se hace otro para reconquistarse. Pero en esta reconquista reflexiva se interioriza y se convierte en saber de sí del espíritu. Lo que Hegel llama espíritu *(Geist)* en la *Fenomenología* es la experiencia del *espíritu objetivo* que se convierte en *espíritu absoluto*. De esta manera podemos entender lo que Hegel escribe

1. *Phénoménologie*, I, p. 154 (*Fenomenología*, p. 113).

en el prólogo a la *Fenomenología:* en un primer momento el espíritu es inmediato, es en sí y para sí, «en tanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo», es decir, en tanto que él mismo hace su propia historia, es desarrollo de sí mismo, pero todavía no es en sí y para sí para sí mismo, todavía no es «el saber del espíritu por el espíritu».[2] Este saber de sí del espíritu es la filosofía misma, es la verdad que se ha hecho al mismo tiempo certeza, verdad viva que se sabe a sí misma. Los títulos de los diferentes capítulos de la *Fenomenología* del espíritu propiamente dicho son reveladores de la evolución y el sentido de esta dialéctica: el espíritu verdadero, el espíritu extrañado de sí mismo (el momento general de la alienación y de la oposición), el espíritu cierto de sí mismo. El proceso va siempre desde la sustancia hasta el sujeto, desde el espíritu que solamente es hasta el saber de sí del espíritu; así se afirma, una vez más, la tesis fundamental de la *Fenomenología:* «Lo Absoluto es sujeto.» Pero dicha tesis sólo podía cobrar todo su sentido si Hegel, superando la autoconsciencia singular capaz únicamente de fundar la historia por la historicidad de su ser, alcanzaba la *realidad* de la autoconsciencia universal. Desde luego, la razón era la autoconsciencia universal, pero solamente en potencia, no en acto. En acto, dicha razón se convierte en un mundo, el mundo del espíritu o de la historia humana. Pero en la historia este espíritu debe saberse a sí mismo, progresar desde la verdad hasta la certeza.

El espíritu es un «nosotros». Hay que partir del «*Cogitamus*» y no del «*Cogito*»; el espíritu es historia, sólo pasa a ser lo que es en un desarrollo histórico, porque cada uno de sus momentos, al hacerse esencia, debe realizarse como un mundo original, o porque su ser no es distinto de la operación por medio de la cual se pone.[3] Finalmente, el espíritu es saber de sí mismo en su historia, retorno a sí mismo a través y por medio de esta historia, de manera que ya no subsiste nada extraño en él y para él, se sabe como es y es como se sabe: el ser del espíritu es su operación propia. Tales son las tres tesis fundamentales del idealismo hegeliano. Más adelante nos ocuparemos de la tercera, que es justamente la que plantea más dificultades, puesto que lleva a la *Fenomenología* por el camino de una *Ontología* y conduce a la superación de toda superación y a la más perfecta igualdad en la inquietud perpetua y la inestabilidad de la historia. Aquí solamente tomaremos en consideración las dos primeras tesis.

El problema de la pluralidad de las autoconsciencias ha sido siempre la piedra de toque de las filosofías. En opinión del rea-

2. *Phénoménologie*, I, p. 23.

3. *Phénoménologie*, I, p. 293: «Cada momento, en cuanto que es momento de la esencia, debe llegar él mismo a presentarse como esencia.» Hay aquí la indicación de un método propio de Hegel: cada momento particular del espíritu —la riqueza, el poder del Estado, la familia, etc.— debe presentarse como la esencia, y es en el transcurso de esa presentación (que a veces se encarna en una época histórica) cuando queda superado.

lista, en principio yo no conozco al otro más que por su cuerpo o su ser-para-otro, que es lo único dado en mi experiencia sensible. Para un idealista como Kant, el problema de la consciencia del otro no parece que deba plantearse en la *Crítica de la razón pura.* Crítica que se preocupa de las condiciones universales de toda experiencia y en la cual se intentan establecer las leyes generales de la subjetividad, que son, al mismo tiempo, las leyes de todo lo que puede presentarse como objeto para mí. Pero, ¿cómo es posible que un objeto de mi experiencia sea además un sujeto? Sin duda el «yo pienso» es la culminación de la arquitectura kantiana, pero ese «*Cogito*» es un *cogito* en general, la esencia común de las consciencias singulares y la cuestión de la *intersubjetividad transcendental* no se plantea realmente. Ello no obstante, el otro también se presenta en mi experiencia y como un objeto particular; es un objeto-sujeto cuyas condiciones de posibilidad no estudió Kant. En cambio, actualmente conocemos la importancia que Husserl ha concedido al problema de la pluralidad de las autoconsciencias. Husserl ha querido mostrar que el mundo —como mundo objetivo para mí— apunta a subjetividades ajenas. Sólo el carácter complementario de los puntos de vista sobre el mundo haría posible la noción de objetividad del mundo.[4] Esta *intersubjetividad* ha sido considerada igualmente en nuestra época como un «Fenómeno» original de nuestra experiencia y Heidegger lo ha descrito con el nombre de *Mitsein.* El ser-con sería constitutivo de la realidad humana y le pertenecería con el mismo derecho que su ser-en-el-mundo.[5]

Evocamos aquí estos trabajos contemporáneos únicamente para señalar mejor la importancia de la relación de los seres-para sí en la *Fenomenología* hegeliana. Hegel quiere encontrar el yo en general de Kant a partir de la autoconsciencia singular. El «yo existo» de una autoconsciencia sólo es posible por otro «yo existo», y es justamente una condición de mi propio ser el que otro sea para mí y yo sea para otro.[6] El encuentro de las autoconsciencias que son objeto una para la otra y deben revelarse una a otra en la experiencia como sujetos no es un mero detalle en la filosofía transcendental. El «*Cogito*», la razón, sólo es posible a partir de esta relación, y precisamente en el elemento del reconocimiento mutuo aparece la posibilidad de un pensamiento universal. La verdad que se manifiesta en el plano de la razón presupone la existencia de las autoconsciencias y no existiría sin la fenomenología de la autoconsciencia tal como la hemos estudiado.

4. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, V Meditación.

5. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, 1941), pp. 117 y ss.

6. Volvemos a señalar la originalidad de la solución hegeliana —sobre la cual ya hemos insistido a propósito de *la lucha de las autoconsciencias* y *la obra humana común*—: yo sólo soy para mí al devenir objeto para el otro; «la duplicación de las autoconsciencias es esencial al concepto de espíritu». El saber acerca de sí supone el otro que pone y excluye al mismo tiempo.

Pero esta presuposición, que parecía olvidada en la fenomenología de la razón, recobra todo su sentido en el tránsito de la razón a espíritu. La verdad debe mostrarse como la sustancia espiritual, obra de todos y de cada uno, y por eso la fenomenología de la razón conduce a la fenomenología del espíritu propiamente dicho.

Así, pues, la autoconsciencia universal que pretende alcanzar Hegel no es el «yo pienso en general» de Kant, sino la realidad humana como una *intersubjetividad*, un nosotros que sólo es concreto. El espíritu es precisamente este nosotros en tanto que actualiza al mismo tiempo la unidad y la separación de los yo.[7] El yo universal *tiene* la razón, todavía no es él mismo esta razón; en otras palabras, debe devenir lo que es ya en sí mismo, superar la inmediata unidad del para sí y del en sí, del yo y del ser, para ponerse a sí mismo como ser. El espíritu es justamente la razón que es, la categoría que se desarrolla a sí misma como historia. «La razón es espíritu cuando su certeza de ser toda realidad es elevada a la verdad y ella se sabe consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma.»[8] Este mundo es el sí mismo del espíritu, lo cual significa que se engendra a sí mismo y se hace, pero al mismo tiempo se descubre, pues el sí mismo sólo existe en tanto que se sabe como sí mismo. Entonces entendemos la segunda tesis del idealismo hegeliano: «El espíritu es historia.» Utilizando algunas expresiones de la filosofía contemporánea se podría decir que si la autoconsciencia era *historicidad*, el espíritu es ahora *una historia*. En su introducción al desarrollo del espíritu Hegel resume rápidamente el camino ya recorrido. La razón era sólo la primera reconciliación de lo singular y lo universal. La autoconsciencia que ha pasado a ser autoconsciencia libre, después de solventar la prueba de la consciencia desgraciada deviene capaz de universalidad. Entonces el objeto ya no es para ella como un «en sí» puro y simple, sino como un «mundo», un universo en el cual la autoconsciencia se busca a sí misma instintivamente. La categoría se convierte en el concepto de la razón no solamente *de jure*, por una exigencia sin realización, sino de hecho, porque este mundo se revela en la ciencia como la razón misma. Este resultado es, ciertamente, insuficiente. El mundo como naturaleza no expresa auténticamente la razón para sí misma. La razón no hace más que encontrarse en este ser otro, lo que implica que estaba perdida, alienada en el ser. «El espíritu —había escrito Hegel— es aquello que se encuentra y que se presupone perdido.» La naturaleza es este espíritu fuera de sí mismo, exterior a sí mismo.

7. Se ha llegado a reprochar a Hegel un «optimismo ontológico» consistente en situarse por encima de las varias autoconsciencias que él pone y unifica: «Las consciencias son momentos del todo, momentos que son por ellos mismos [*unselbstandig*], y el todo es mediador entre las consciencias.» (J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 299.)

8. *Phénoménologie*, II, p. 9 (*Fenomenología*, p. 259).

Así, pues, la razón se encuentra en la naturaleza como en sí en el doble sentido del término. Descubre que ella es el en sí siendo el ser en tanto que compacto y que, por así decirlo, no recula sobre sí misma; de esta manera llegamos a afirmar que el espíritu es como este hueso del cráneo. Pero descubre también que la citada naturaleza es espíritu en potencia, espíritu en sí, espíritu para el espíritu que la conoce y que, en este conocimiento, capta la esencia de su objeto, la desvela en su aptitud para ser conocida. Sin embargo, este descubrimiento inmediato de sí mismo sólo expresa un momento de la categoría que es tanto mediación como inmediatez. Justamente por ello, al desarrollar este aspecto exclusivo de la mediación, la razón se pone oponiéndose a lo que es, niega esa verdad inmediata de ella misma que constituye la naturaleza. «La categoría dada a la intuición, la cosa encontrada, entra en lo sucesivo en la consciencia como ser para sí del yo, que ahora se sabe en la esencia objetiva como el sí mismo»,[9] es decir, lo que se refleja, lo que siempre apunta a sí mismo en lo otro. Pero esta perpetua negación de la esencia objetiva conduce a su vez a un fracaso, y la categoría es captada finalmente en la operación y la obra de la individualidad como la unidad del en sí y del para sí. A partir de este momento la categoría se ha convertido en la cosa misma *(die Sache selbst)*, la obra humana; es, desde luego, en sí y para sí en el estudio precedente, pero es también para otro tanto como para mí; la categoría es la esencia espiritual —el hecho humano— que ya no es la cosa de la naturaleza. Así el espíritu es el verdadero desarrollo de la universalidad que la autoconsciencia ha logrado conquistar como razón. La razón, en tanto que espíritu, se ha convertido en nosotros, ya no es la certeza subjetiva de encontrarse inmediatamente en el ser o de ponerse a sí misma por medio de la negación de ese ser, sino que se sabe como mundo, el mundo de la historia humana y, a la inversa, ella sabe este mundo como lo que es el sí mismo.

El desarrollo dialéctico de este mundo en tres tiempos —el espíritu inmediato, el espíritu extrañado de sí mismo y el espíritu cierto de sí mismo— corresponde a tres períodos de la historia universal, el mundo antiguo (Grecia y Roma), el mundo moderno (desde el feudalismo a la Revolución Francesa), el mundo contemporáneo (el de Napoleón y la Alemania de la época de Hegel) y no deja de presentar, sin embargo, serias dificultades de interpretación. ¿Por qué comienza Hegel el desarrollo del espíritu en la ciudad antigua? ¿Hay que ver en él realmente un desarrollo histórico o solamente una exposición de los diferentes momentos del espíritu? ¿Hay que admitir con Rosenzweig que en el momento en que Hegel escribía la *Fenomenología* abandonó su anterior concepción del Estado a la que debía volver más tarde

9. *Phénoménologie*, II, p. 9 (*Fenomenología*, p. 259).

con la célebre forma que cobró en la *Filosofía del Derecho* de Berlín?[10]

Es difícil responder con precisión a esas distintas preguntas, porque el pensamiento de Hegel presenta ambigüedades y los textos de la *Fenomenología* resultan susceptibles de interpretaciones varias. De todas formas, aunque no se pueda llegar a una solución perfectamente clara sobre esos problemas fundamentales, sí que podemos descartar ciertas interpretaciones y delimitar lo que sigue estando oscuro, utilizando los trabajos ulteriores de Hegel y la evolución que en ellos se pone de manifiesto. La tesis de Rosenzweig * nos parece inaceptable de entrada. En opinión del comentarista citado, «en la *Fenomenología,* el Estado ya no sería lo más elevado, sino que cede su lugar a la moralidad, y la moralidad lo cedería a su vez, en un futuro próximo, a la religión».[11] Así, pues, habría que admitir que la *Fenomenología* rompe tanto con la obra anterior de Hegel como con su obra posterior. El ideal de la *ciudad humana,* expuesto en el *System der Sittlichkeit* y en el *Naturrecht,* sería abandonado en provecho de una *Ciudad de Dios.*[12] Más tarde Hegel volvería a su divinización del Estado, sin que, por otra parte, puedan indicarse con claridad las relaciones que mantienen el espíritu objetivo y la historia universal de las naciones con el espíritu absoluto como Arte, Religión y Filosofía. La tesis de Rosenzweig sólo tiene a su favor el orden de sucesión de los capítulos de la *Fenomenología del espíritu.* Hegel empieza por la idea ética *(Sittlichkeit).* Se trata de la sustancia del espíritu en la cual el sí mismo, como ser para sí, tiende a absorberse; muestra luego cómo el sí mismo emerge de esta tonalidad armoniosa y se convierte en su destino. Pero este sí mismo inmediatamente universal ya no se encuentra a él mismo, es la consciencia desgraciada de la historia; este mundo es el mundo de la alienación y de la cultura, el mundo moderno que lleva a la Revolución Francesa tras el gran movimiento de liberación del siglo XVIII. Pero la Revolución Francesa fracasa con el Terror. El sublime esfuerzo de un pueblo por

10. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat* (Oldenburg, 1920). La tesis de Rosenzweig, que discutimos más adelante, conduce a una interpretación de la *Fenomenología* según la cual «Hegel nunca se manifestó más alejado de su absolutismo del Estado» que en esta obra.

* A partir de los años 50 han ido apareciendo toda una serie de estudios sobre la evolución del concepto de Estado en la filosofía hegeliana; esturios que, naturalmente, suelen tener como referencia polémica la conocida obra de Rosenzweig citada aquí por J. Hyppolite. En el apéndice bibliográfico de obras sobre Hegel, que se incluye al final de la presente obra, el lector encontrará una selección de estos estudios posteriores a 1950. De todas formas, para mayor información, puede verse: R. BODEI, *Studi sulpensiero politico ed economico di Hegel nell' ultimo trentennio,* «Rivista critica di storia della filosofia», octubre-diciembre, 1972, pp. 435-466. *(N. del T.)*

11. ROSENZWEIG, *op. cit.,* II, p. 19.

12. El *System der Sittlichkeit* y los *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* se hallan en el tomo VII de la edición Lasson de los *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.*

reconciliar el cielo y la tierra, por realizar el Estado como voluntad general, es un fiasco histórico. El espíritu huye entonces «a otra tierra»[13] y pasa a ser espíritu moral. A la voluntad general de Rousseau parece suceder el moralismo kantiano y la revolución interna que realiza el idealismo alemán. Esta revolución conduce al saber de sí del espíritu, y este saber de sí se expresa en un nuevo elemento, el de la religión, abocado a su vez a hallar su verdad en el saber absoluto o la filosofía. Interpretando literalmente esta sucesión nos veríamos obligados a afirmar, por tanto, que Hegel renuncia al ideal ético, que toma del fracaso de la Revolución Francesa para sobrepasar toda alienación en el espíritu objetivo y que, por encima de este Estado incapaz de manifestar la idea absoluta, eleva la visión moral del mundo y luego la religión. Tras el fiasco de la voluntad general que pretendía realizarse en un pueblo, aparecería la comunidad religiosa, la única apta para traducir el saber de sí del espíritu; el ciudadano sería sucedido por el sujeto moral y después por el espíritu religioso.

Ello no obstante, creemos que esta interpretación es contraria a los textos mismos de la *Fenomenología*. La religión no sucede al espíritu objetivo como un *acontecimiento* de la historia a otro *acontecimiento*. Cuando el espíritu objetivo se capta a sí mismo como sujeto, cuando toma consciencia de ser el *espíritu creador* que reconcilia en toda historia y en el seno mismo de su historia lo infinito y lo finito, el yo universal y el yo particular, el filósofo que atiende por el *nosotros* en la *Fenomenología* descubre en la reconciliación citada un nuevo elemento del saber, el saber de sí del espíritu, y, desde ese momento, aparece en la historia una nueva historia, la historia de la religión. Es justamente el desenvolvimiento de ese saber de sí lo que Hegel estudia en la fenomenología de la religión, pero sin pretender por ello negar el espíritu creador de su historia. La prueba la hallamos en las páginas, oscuras a fuerza de concentración, dedicadas al saber absoluto, a lo largo de las cuales Hegel afirma la necesidad de reconciliar el espíritu que se *representa* a sí mismo en la religión y el espíritu que *se hace* en la historia. Hay que reconciliar la intuición de lo divino (como de un Otro) y la intuición que de sí mismo tiene lo divino (la del espíritu como sujeto que hace historia).[14] En el cristianismo, precisamente, Dios aparece representado como sujeto, pero todavía no es más que una representación. Es necesario progresar desde esta representación al concepto, es decir, al espíritu como sujeto que se aliena en la historia y a la vez se sabe como sí mismo en esta alienación. «El

13. *Phénoménologie*, II, p. 141. Hegel, en una carta a Niethammer del 28 de abril de 1814, se vanagloria de haber predicho esa «inversión en su obra terminada durante la noche que precedió a la batalla de Jena».

14. *Phénoménologie*, II, p. 299: «*Nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben.*»

concepto en su verdad, es decir, en su unidad con su alienación.»[15] A quien corresponde ser este concepto es a la filosofía, al saber absoluto. ¿Cuál es el significado concreto de esa tesis? ¿Implica acaso la completa desaparición de la religión en un humanismo? ¿Qué significado tiene respecto al problema de Dios? Eso es justamente lo que estudiaremos más tarde al interpretar los textos mencionados. De momento, y en cualquier caso, nos parece que queda aquí probado que la *Fenomenología del espíritu* no es tránsito de la idea de Estado a la idea religiosa, como creía Rosenzweig.

Lo que sí es cierto es que el desenvolvimiento de los diferentes momentos del espíritu tiene un sentido y que ese sentido corresponde, desde luego, a una evolución histórica. Primero, el espíritu es considerado como sustancia y al final de su desarrollo se le toma como sujeto e incluso como sujeto creador de su historia. Pues bien, la ciudad antigua de la que ha sido pensamiento la república platónica ignoró esta subjetividad, esta reflexión en sí del espíritu. En cambio, el mundo moderno, a la vez en su cultura burguesa (el término *burgués* se opone al término *ciudadano* en el sentido antiguo) y en su religión (fe en un más allá radicalmente cortado del mundo terrestre, cuyo fundamento constituye), ha descubierto esa subjetividad. Era necesario que el espíritu reflexionase sobre sí mismo para que pasara a ser realmente lo que era solamente en sí, para que asumiera su ser y se descubriese como su autor. Y en efecto, la citada reflexión ha tenido lugar en una historia, es el paso del mundo antiguo al mundo moderno y contemporáneo. El Estado ya no puede ser hoy simplemente el Estado sustancial de la ciudad antigua, sino que ha pasado a ser un espíritu cierto de sí mismo que se expresa en la actividad histórica de un Napoleón, mientras que subsiste todavía un mundo burgués en donde cada cual, aunque cree trabajar para sí mismo, trabaja para todos. Lo que nos ofrece la *Fenomenología del espíritu* es el tránsito de la sustancia al sujeto, del espíritu verdadero al espíritu cierto de sí mismo.[16] Si Hegel no habla efectivamente del Estado en el último capítulo del

15. *Phénoménologie*, II, p. 299. Esta reconciliación que Hegel opera en el «saber absoluto» es la más difícil de todas, si es cierto que el destino del cristianismo es «que la Iglesia y el Estado, servicio divino y vida, operación espiritual y operación en el mundo, no pueden coincidir» (Nohl, *op. cit.*, p. 342).

16. Hay que distinguir el ser para sí como *forma absoluta de la idea* (opuesto al ser en sí como objetividad aún no absorbida en esta forma) y el ser para sí como *segundo momento* de toda dialéctica (opuesto al ser en sí como *primer momento*). En efecto, el espíritu objetivo es en sí respecto al espíritu subjetivo en el primer sentido, pero en el segundo sentido es el espíritu subjetivo el que es en sí, el primer momento de la dialéctica. Lo que permite comprender cómo la *Fenomenología* es el tránsito del en sí al para sí, de la sustancia al sujeto, es el primer sentido. El segundo sentido permite comprender los desarrollos de los diferentes momentos del sistema. La *Fenomenología* capta esta forma absoluta de la idea; reduce toda la sustancia a esta forma absoluta: «El ser para sí es la pura certeza de sí mismo, el puro concepto existente para sí mismo como Universalidad infinita» (*Enciclopedia*, III, p. 439).

espíritu no es porque el Estado haya desaparecido como forma suprema del espíritu del mundo y haya dejado su puesto a un sujeto moral o a una alma contemplativa, sino porque en ese capítulo se apunta solamente al nuevo aspecto que el espíritu cobra cuando se capta como sujeto. Por consiguiente, mejor que la interpretación de Rosenzweig preferimos la de un reciente comentarista, Martin Büsse, quien, en vez de oponer las tesis de la *Fenomenología* a las de la *Filosofía del Derecho*, cree poder demostrar que las diferencias entre ambas obras ponen de manifiesto principalmente una diferencia de puntos de vista. Lo que la *Enciclopedia* de las ciencias filosóficas presenta como el desarrollo en sí y para sí del concepto, la *Fenomenología* lo presenta como una toma de consciencia de ese concepto: «*Fenomenología* y *Sistema* son igualmente presentaciones del espíritu absoluto, aunque sean presentaciones distintas.»[17] En la *Filosofía del Derecho*, que es un momento del sistema, cada articulación se presenta en el elemento absoluto; la oposición entre la esencia y el saber no cabe en ella, y la toma de consciencia característica de la *Fenomenología* no es ya el motor de la dialéctica. El derecho abstracto, la moralidad, el Estado, son a la vez contenido y forma, esencia objetiva y saber de sí. Pero no ocurre lo mismo en la *Fenomenología*, que presenta todos los momentos del concepto según la oposición interna, la del en sí y la del para sí, la esencia y el saber. De esta manera todos los momentos del espíritu se presentan en la *Fenomenología* pero en un orden diferente, el orden de su emergencia con respecto al saber que el espíritu tiene de sí mismo o en la toma de consciencia. Por eso el fin del desarrollo —el espíritu cierto de él mismo —no es la negación del Estado sustancial y su desaparición en una nueva forma del espíritu del mundo, sino la emergencia de la autoconsciencia del espíritu fuera de su sustancialidad, el lado del para sí del en sí, que, como voluntad general, es siempre el Estado. Esta evolución que sigue la toma de consciencia es indicada por el propio Hegel: «El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la *verdad inmediata* —el individuo que es un mundo. El espíritu debe progresar hasta la consciencia de lo que él es inmediatamente, debe suprimir esta bella vida ética y alcanzar el saber de sí mismo a través de una serie de figuras.»[18] Este texto se halla en conformidad con el movimiento circular de la dialéctica hegeliana. El espíritu pasa a ser lo que es inmediatamente. La bella vida ética, la ciudad antigua por la que Hegel comienza porque es para él la primera forma auténtica de organización armoniosa de la ciudad humana, resulta también el fin que persigue la historia. Pero para pasar a ser lo que es en sí, el espíritu debe renunciar a la citada inmediatez, debe conquis-

17. M. Büsse, *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlín, 1931, p. 84.
18. *Phénoménologie*, II, p. 12 (*Fenomenología*, p. 261).

tarse a sí mismo y profundizarse como sujeto de su historia. Y es justamente ese tránsito del espíritu inmediato o naturaleza al espíritu-sujeto lo que desarrolla la *Fenomenología* del espíritu propiamente dicho. Así y todo, las figuras de ese desarrollo tienen, como hemos dicho, una significación histórica, y eso es lo que nos revela el propio Hegel: «Ello no obstante, esas figuras se diferencian de las figuras precedentes porque ellas mismas son espíritus reales, efectividades auténticas y, en lugar de ser solamente figuras de la consciencia, son figuras de un mundo.»[19] Mundo antiguo, mundo moderno y mundo contemporáneo no corresponden arbitrariamente a los momentos dialécticos de la toma de consciencia del espíritu —mundo ético, mundo desgarrado en un más acá y un más allá y visión moral del mundo—, sino que el sentido dialéctico es aquí el sentido mismo de la historia. *La toma de consciencia es una historia;* y la evolución de los trabajos de juventud de Hegel proporciona claridad sobre este punto.

Al principio del período de Jena, Hegel había intentado presentar la Idea absoluta como la más hermosa organización de la ciudad humana. La mejor obra de arte es la ciudad orgánica. En esta obra, como en la intuición de Schelling, el espíritu creador debe olvidarse de sí mismo para ponerse absolutamente. El *System der Sittlichkeit* y el artículo sobre el *Naturrecht*, ligeramente posterior, nos presentan el ideal de la ciudad que flota por encima de la historia porque es independiente de sus vicisitudes. Todos los momentos de la vida humana, la necesidad, el goce, el trabajo, el instrumento, el lenguaje, etc., sólo cobran realmente sentido en el seno de esta totalidad que la filosofía debe presentar. A pesar de la belleza y el valor de algunos de sus pasos, esta obra de Hegel parece singularmente arcaica. La ciudad antigua y el ideal platónico se mezclan de manera extraña con los Estados del siglo XVIII, la historia está ausente en tal exposición. Se trata de la idea del *Volksgeist*, pero no todavía como idea que deviene ella misma en una historia. «La filosofía —escribía entonces Hegel— reclama para la idea moral absoluta la forma más bella y, puesto que la idea absoluta es intuición, el espíritu se reconoce en ella sin retorno sobre sí fuera de la intuición. Por eso es espíritu absoluto y moralidad perfecta.»[20]

Se puede decir que, en esta primera exposición, Hegel no se ha encontrado todavía a sí mismo, e incluso parece retroceder por detrás de sus primeros escritos teológicos. Pero, a medida que Hegel descubre su originalidad con respecto a Schelling, se da cuenta de la necesidad de la toma de consciencia y opone el con-

19. *Phénoménologie*, II, p. 12 (*Fenomenología*, p. 261).
20. Ed. Lasson, VII, p. 416. El «espíritu absoluto» se realiza para Hegel, en este momento, en la figura perfecta del espíritu de un *pueblo* y no en la ausencia de figura *(Gestaltlosigkeit)* del cosmopolitismo o de los derechos abstractos del hombre. (Una república universal que sería lo contrario de la vitalidad ética, *op. cit.*, p. 415.)

cepto a la intuición. Desde ese momento el ideal de la ciudad antigua es rechazado al pasado. El espíritu sustancial de la Antigüedad pasa a ser espíritu moderno y la historia no aparece ya como algo ajeno a la Idea absoluta. Es en la *Realphilosophie* de 1803-1804, y luego de 1805-1806, donde esta concepción del espíritu como historia y como toma de consciencia adquiere claridad. «El espíritu es más elevado que la naturaleza», es el concepto, es decir, el sujeto que se eleva por encima de la intuición en la que se absorbía completamente al obrar. El espíritu del mundo rebasa el espíritu de un pueblo.[21] La diferencia entre el mundo antiguo y el mundo moderno no sólo es reconocida, sino que se juzga en su significación. «La libertad del sí mismo no fue realmente conocida por los griegos, por Platón y por Aristóteles» y la subjetividad infinita del cristianismo hace imposible el retorno a una ciudad como la antigua.[22] Esta evolución es irreversible. En lo sucesivo, el espíritu es inseparable de una historia, porque él mismo es historia, sólo es haciendo su propio ser.

Si se compara el estudio de esta evolución, manifiesta en las obras de Jena, con el análisis de los textos de la *Fenomenología del espíritu* que se ha presentado aquí comprenderemos mejor por qué ha comenzado Hegel su dialéctica del espíritu con la presentación de la ciudad antigua y por qué el sentido de esta dialéctica —tránsito de la sustancia a sujeto, del espíritu verdadero a espíritu cierto de sí mismo— corresponde para él a una verdadera evolución histórica. En efecto, es en el transcurso de esta evolución cuando el espíritu se afirma como sujeto de su propia historia y se conquista a sí mismo a través de la más profunda oposición —la de su esencia y su ser-ahí, la del más allá y el más acá.[23] Al término de esta reflexión sobre sí mismo el espíritu que sólo era verdadero, objetivo, se ha convertido en el espíritu sujeto. Pues bien, la *Fenomenología* no se propone sino establecer esta realidad del concepto, la posibilidad para todo contenido de la experiencia en el sentido de aparecer como obra del sí mismo. Por eso, al final del discurso sobre el espíritu veremos que éste se aparece a sí mismo como lo que sigue siendo sí mismo en su alienación, como el sujeto de la historia. Precisamente, esta historia será *constituida* como la igualdad —de sí mismo a sí mismo— del espíritu en la desigualdad del devenir, la reconciliación viva del sí mismo universal y del sí mismo particular.

Con todo, el interés de la *Fenomenología* y su dificultad no residen tanto en la tesis general como en los detalles interpretativos. Si bien el proceso general resulta fácilmente perceptible

21. Ed. Lasson-Hoffmeister, t. XX, pp. 272-273.
22. *Ibid.*, p. 251.
23. En los *Cursos de 1805-1086* parece claro que es asunto de la filosofía superar el dualismo de la religión y el espíritu existente ahí. En la *Fenomenología* el saber absoluto parece efectuar también esta conciliación. «La filosofía es el hombre en general» (*op. cit.*, p. 273).

—aunque Hegel experimente constantemente la necesidad de repetirlo y ponerlo de manifiesto con una luz nueva—, los análisis de detalle presentan encabalgamientos constantes. A veces se diría que Hegel, olvidando la totalidad, se entretiene en un momento particular; interpreta entonces diversos acontecimientos de la historia, trata de desvelar su significado y presenta el momento como si fuera la esencia absoluta. Justamente por eso el análisis de cada uno de los momentos del devenir del espíritu —espíritu ético, espíritu extrañado de sí mismo, espíritu cierto de él mismo— debe hacerse con carácter particular, sin olvidar nunca, por otra parte, que lo verdadero es el todo y que cada uno de dichos momentos debe su sentido al lugar que ocupa en la dialéctica general.

1. El espíritu inmediato

El espíritu inmediato. La emergencia del sí mismo. El espíritu existe en principio inmediatamente, está ahí como un dato histórico, y este dato es la existencia de un pueblo, de una comunidad de individuos que tienen consciencia de sí mismos en esa totalidad concreta que es el pueblo.[1] Hemos superado el momento abstracto en que el individuo, como autoconsciencia, trataba de realizar un ideal que estaba solamente en él mismo y se oponía a su mundo. Ahora ese mundo es la razón realizada, y la autoconsciencia no se opone a él, sino que, al contrario, se encuentra en él de forma inmediata. Como al empezar la *Fenomenología,* certeza y verdad parecen idénticas. El espíritu es, es la sustancia; y la consciencia de esta sustancia, como certeza singular, contrasta solamente con este universal que es su fin y su en sí. Hay, claro está, una distinción —la misma que implica la consciencia—, pero esta distinción entre lo singular y lo universal, entre el individuo y el género, no es una oposición. «La sustancia, como esencia universal y como fin, contrasta consigo misma como efectividad singularizada.» Pero el espíritu no es solamente la sustancia de los individuos, sino que es también su obra y por eso la consciencia singular actualiza la sustancia haciéndola obra suya e, inversamente, la sustancia, que en un principio no es más que un en sí, el espíritu universal abstracto, deviene efectiva y viviente en la acción ética. Así se realiza «la unidad del sí mismo y de la sustancia».[2]

La dialéctica hegeliana intenta explicar y justificar las distinciones de *contenido* que aquí se presentan. Nosotros vamos a limitarnos a reproducirla en líneas generales. Lo que caracteriza el primer momento del espíritu, el momento de la inmediatez, es que el sí mismo no aparece todavía como la potencia de lo negativo que se opone a su ser; la autoconsciencia ética, la de Antígona o Creonte, se adhiere inmediatamente a su acción, al contenido que se propone actualizar. El sí mismo es una *natu-*

1. Este «dato histórico» es comparable a la «naturaleza originaria» que la individualidad humana encuentra en un principio en ella —lo que ella misma no ha hecho. Es también el problema de la *individualidad* lo que vuelve a plantearse a propósito de un *pueblo;* pero aquí *el individualismo es él mismo un mundo,* una *totalidad,* sin ser por ello la ausencia de figura del cosmopolitismo, que Hegel siempre denunciará como incompatible con la vitalidad del concepto. Esta individualidad aparecerá como universal en la negación de la negación —para un pueblo, el momento de la guerra.

2. *Phénoménologie,* II, p. 14 (*Fenomenología,* p. 262).

raleza ética, un *carácter*. Es precisamente la propia acción y sólo la acción lo que hará emerger al sí mismo en su independencia abstracta y le pondrá libre de todo contenido concreto como *persona*. En efecto, el término de esta dialéctica será la resolución de la «bella vida ética» en un mundo de personas abstractas que valen en sí y para sí. A partir de ese momento la sustancia quedará disuelta en el reino de las personas; y el espíritu será puesto en su exterioridad a él mismo; ya no será lo que es, sino que estará siempre en oposición a sí mismo: el mundo moderno de la alienación.

Este primer momento de la bella vida ética no deja de tener diferencias, pero dichas diferencias aún no son oposiciones. Hemos señalado ya que la sustancia se divide en ella misma como fin y como consciencia, género e individuo, pero la ley de división de la consciencia se extiende a la propia sustancia, cuyo contenido se manifiesta entonces como ley humana y ley divina, elemento de la universalidad y elemento de la singularidad.[3] Se trata aquí de la *ciudad antigua* que Hegel describe, y la decadencia de esa ciudad será representada de acuerdo con la tragedia antigua. La ley humana corresponde a las leyes explícitas de la ciudad, a la vida social y política del pueblo; la ley divina a los penates, a la familia, que es como el germen y la posibilidad de este mundo. Hegel intenta justificar la división de la sustancia según la ley de la consciencia, mostrando ya en la ciudad y su gobierno una operación propia de la autoconsciencia. «Se puede denominar a tal espíritu ley humana porque está en la forma de la efectividad consciente de sí misma.»[4] La ley de la ciudad es pública, es conocida de todos y se manifiesta al exterior como la expresión de la voluntad común de los ciudadanos. «Es el hombre —leemos en la *Antígona*— quien ha dado leyes a las ciudades.» Así, pues, el espíritu del pueblo sale a la luz del día; aparece ya como una posición de sí mismo y, por consiguiente, se opone a lo que es su otro, a aquello de lo que se destaca, como la planta que se eleva y se manifiesta hacia fuera mientras que sus raíces siguen hundidas en la tierra. La división de la sustancia en ley humana y ley divina, ley manifiesta y ley oculta, se efectúa, por tanto, en virtud del movimiento de la consciencia que sólo capta el ser por contraste con un otro, destaca la figura de lo consciente sobre el fondo de un elemento inconsciente. La ley humana y ley divina, ciudad de los hombres y familia son además una para otra y, por lo tanto, complementarias. La ley humana expresa la operación efectiva de la autoconsciencia, la ley divina tiene la forma de la sustancia inmediata o de la sustancia puesta solamente en el elemento del ser; la una es ya operación, la otra es el fondo

3. Lo que sale a la luz es siempre esta escisión *(Entzweiung)* según la ley de la consciencia. Lo singular se opone a lo universal, pero la sustancia también se divide según la misma ley, y familia y ciudad se reflejan y se oponen una a otra.

4. *Phénoménologie*, II, p. 16 (*Fenomenología*, p. 263).

sobre el que se destaca y de donde emerge dicha operación. «A esta manifestabilidad se opone, por consiguiente, otra potencia, la ley divina.»[5] La familia es la sustancia de la vida ética como pura y simple inmediatez, es decir, como naturaleza. «El espíritu sale de las profundidades de la naturaleza» y el espíritu ético, el espíritu de la ciudad, sale de las profundidades de la vida familiar, de los penates. Así, pues, aparecen dos operaciones que todavía son sólo distinciones: la del individuo y lo universal, la de familia y pueblo. En primer lugar, Hegel va a mostrar la complementaridad de los momentos del espíritu inmediato. Su conjunto constituirá la bella totalidad, el espíritu verdadero como totalidad o infinito; luego veremos cómo la acción, «que sólo turba la quietud de la sustancia»,[6] hace emerger el sí mismo en su potencia negativa. La tragedia antigua —Esquilo y Sófocles— servirá para representar la oposición entre autoconsciencia ética y destino. El destino será la desaparición de la bella totalidad ética. «De hecho, a través de este movimiento, la sustancia ética se ha convertido en autoconsciencia efectiva, o este sí mismo ha devenido lo que es en sí y para sí; pero entonces el orden ético ha ido a parar al abismo.»[7]

El orden ético es inmediato y, justamente por eso, debe deshacerse, pero esta inmediatez es un buen momento en el devenir del espíritu y, por eso, también el espíritu intentará siempre volver a encontrarlo, reconstruir reflexivamente esta inmediatez. Decir que el espíritu existe inmediatamente es como decir que todavía es naturaleza, la moralidad es costumbre (ἔθος) en él, el sí mismo sabe inmediatamente la ley de su acción; el contenido sustancial del acto está dado y la subjetividad no se opone a él en la infinitud de su ser para sí mismo. En sus trabajos de juventud, y luego en su filosofía de Jena, Hegel insistió, contra Kant, en la necesidad de algo inmediato para la acción moral. Sin una cierta presencia de lo que hay que hacer, sin un esto existencial, la decisión no es posible. La legislación de una consciencia formal no lleva a la acción, y el examen de las leyes se halla en la pendiente de la inmoralidad. Pero en el mundo ético, que debemos distinguir de la moralidad moderna, el espíritu se sabe como una naturaleza y esta naturaleza es sabida al mismo tiempo como espíritu; el contenido no se opone a la forma, sino que el contenido tiene un sentido espiritual. Es sabido cómo, en el siglo XVIII, Rousseau oponía la naturaleza a la cultura y cómo dicha oposición operó en diferentes sentidos sobre la generación de Hegel. Para Hegel y para Hölderlin no se trata de un *estado natural,* una barbarie anterior a la civilización, sino de la realización de una armonía entre el espíritu y su mundo, de una vida espiritual que al mismo tiempo es natural, sin la dolorosa oposi-

5. *Phénoménologie,* II, p. 17 (*Fenomenología,* p. 263).
6. *Phénoménologie,* II, p. 244 (*Fenomenología,* p. 423).
7. *Phénoménologie,* II, p. 15 (*Fenomenología,* p. 262).

ción entre el sí mismo y el contenido de su vida, entre la exigencia infinita de este sí mismo y el dato finito de su operación. Los contemporáneos de Hegel y Hegel mismo vieron en Grecia este paraíso perdido, este momento de la juventud del espíritu; buscaron, según la expresión de Goethe en *Ifigenia*, la tierra de los griegos con los ojos del alma:

Das Land der Griechen mit der Seele suchend.

Justamente tomando como modelo la ciudad antigua, Hegel concibió en Jena su ideal orgánico de la vida de un pueblo; y mucho más tarde, en sus lecciones sobre la *filosofía de la historia* nos presentará, como lo hace en la *Fenomenología*, la esencia del carácter griego tildándolo de «bella individualidad», la «bella individualidad» producida por el espíritu que transforma la naturaleza en su propia expresión... «El genio griego es el artista plástico que hace de la piedra una obra de arte. En esta formación la piedra no sigue siendo piedra sin más ni toma la forma de una manera exclusivamente externa, sino que también se convierte, contrariamente a su naturaleza, en expresión de lo espiritual, por lo que queda transformada. A la inversa, para las concepciones de su espíritu el artista necesita colores, formas sensibles, a fin de expresar su idea; sin ese elemento no puede tener consciencia de la idea, ni objetivarla para otro, puesto que aquélla no puede convertirse en objeto de su pensamiento.»[8] Esta plena realización del espíritu como lo que cobra sentido en la objetividad de una naturaleza es lo que hace de ese espíritu el espíritu verdadero, el espíritu que todavía no ha bajado a las profundidades de la subjetividad y no se ha puesto como negatividad absoluta. «Así, pues, el espíritu griego, como espíritu ético, es la obra de arte política.» El ἔθος existe allí como ser y querer propio del alma y de la subjetividad particular; el individuo no existe todavía como singularidad absoluta, existe solamente como *ciudadano* de un pueblo libre, un pueblo que en las reducidas dimensiones de una ciudad concreta se ha puesto él mismo como una bella individualidad, como «una obra de arte política». En efecto, ese pueblo es una individualidad; el despotismo oriental informe ya no está presente y la gran oposición romana entre el dominio del Estado y la libertad del individuo como persona abstracta no ha surgido todavía. Precisamente por ello, este Estado es en esencia *democrático*. El Estado es obra de los ciudadanos; todavía no ha pasado a ser en su necesidad abstracta destino de aquéllos. «Puesto que la costumbre y el hábito constituyen la forma bajo la cual se quiere y se hace lo justo, ésta es el elemento sólido y no contiene todavía en sí misma el enemigo de la inmediatez, la reflexión y la subjetividad

8. *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, traducción francesa de Gibelin, Vrin, t. II, p. 18.

de la voluntad. Por lo tanto, el interés de la cosa pública puede depender de la voluntad y de la decisión de los ciudadanos. Tal debe ser el fundamento de la constitución griega, pues aún no existe principio cuya tendencia pueda oponerse al querer ético y pueda impedir su realización. La constitución democrática es aquí la única posible; los ciudadanos todavía no tienen consciencia de lo particular ni, por consiguiente, tampoco del mal; no se ha roto en ellos la voluntad objetiva. Atenea, la diosa, es la propia Atenas, es decir, el espíritu real y concreto de los ciudadanos. El dios deja de encontrarse en ellos solamente en el momento en que la voluntad se ha retirado hacia sí misma en su incaptable huida del saber y de la consciencia y ha establecido la infinita separación de lo subjetivo y de lo objetivo.»[9] En las páginas que siguen a esta cita Hegel explica por qué el mundo moderno no puede reconstruir la democracia, el vínculo inmediato entre la voluntad general y la voluntad individual: «La libertad subjetiva, que, precisamente, constituye en nuestra sociedad el principio y la forma particular de la libertad, el fundamento absoluto de nuestro Estado y de nuestra vida religiosa, sólo podía aparecer en Grecia como destrucción.» La interioridad no estaba alejada del espíritu griego —pronto éste debía conducir a aquélla—, pero precipitó su sociedad a la ruina, porque la constitución no había previsto nada al respecto e ignoraba esta determinación al contenerla en sí. «Podemos afirmar de los griegos que, en la forma primaria y verdadera de su libertad, no tenían consciencia moral *(Gewissen)*; entre ellos reinaba el hábito de vivir para la patria sin más reflexión.»[10] Vamos a citar un texto más que reproduce en las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia* lo que Hegel había descubierto en el *Curso de filosofía del espíritu* de 1805-1806, obra esta última que precede a la *Fenomenología* y que da claridad a la inmediatez del espíritu verdadero por oposición a la escisión entre *Fe* y *Saber*, entre *Estado* e *individuo*, característica de la cultura moderna. Es el siguiente: «Ellos [los griegos] no conocieron la abstracción de un Estado que es lo esencial para nuestro entendimiento; su fin era la patria viva, Atenas, Esparta, los templos, los altares, una manera de vivir juntos, un ambiente de ciudadanía, unas costumbres y unos hábitos. Para Grecia, la patria era una necesidad sin la cual no se podía vivir.»

La presentación de este espíritu ético en la *Fenomenología* implica la presentación de dos totalidades espirituales, la de la familia y la de la ciudad, que contrastan como la sombra y la luz. La importante oposición que encontramos en Esquilo y, sobre todo, en la *Antígona* de Sófocles, la de la ley humana y la ley divina, sirve aquí de fundamento para la reconstrucción hegeliana. Esta oposición es la misma que existe entre la naturaleza masculina y la naturaleza femenina. La «naturaleza original» que

9. *Lecciones sobre la filosofía de la historia, op. cit.*, p. 32.
10. *Ibid.*, p. 33.

es lo que el yo no ha hecho y que en principio se presenta como un dato brutal, el de la distinción entre los sexos, toma por eso mismo un significado espiritual. Como requiere la inmediatez de este espíritu, hay un *sentido* de las grandes distinciones naturales, y este sentido es inmanente a esta naturaleza para la consciencia que lo descubre. Sin embargo, de esta manera la naturaleza es superada, puesto que lo que vale en ella no es ella misma sino el sentido. El factor natural sólo es para el hombre un estimulante y no puede tomar en consideración más que el elemento espiritual que ha formado en aquél. El griego adivina los enigmas que le presenta la naturaleza. «La actitud que adoptan, con el oído presto, ávidos de captar los significados, está representada por la imagen de Pan.»[11] La naturaleza es captada por el espíritu y el espíritu se encuentra a sí mismo en ella sin saberlo explícitamente. «De esta manera ambos sexos rebasan sus esencias naturales y se presentan en su significación ética como las distintas naturalezas que se reparten entre sí las diferencias que se da la sustancia ética. Estas dos esencias universales del mundo ético, es decir, la ley divina y la ley humana, tienen, por tanto, su individualidad determinada en autoconsciencias que difieren según la misma naturaleza, porque el espíritu ético es la unidad inmediata de la sustancia y de la autoconsciencia; una inmediatez que se manifiesta, pues, al mismo tiempo del lado de la realidad y de la diferencia como el ser ahí de una diferencia natural.»[12] Esta diferencia de naturaleza se ha convertido en una diferencia de espíritu. Antígona es la mujer como Creonte es el hombre. Desde el medio sustancial de la familia el hombre se eleva a la ley humana, que es una ley positiva; edifica la ciudad y halla en ella su esencia autoconsciente, «pero la mujer sigue siendo la dueña de la casa y la mantenedora de la ley divina». Su ley, como lo requiere su propia naturaleza, no es una ley positiva, una ley escrita, no se refiere a una obra humana, sino que expresa la inmediatez del elemento sustancial que solamente es. Por eso, la ley no está escrita y nadie conoce su origen. «Este derecho existe y no es de ahora ni de ayer, sino de siempre, pero nadie sabe cuándo se manifestó.»[13] Estas dos leyes se complementan mutuamente y en su relación constituyen el movimiento y la vida de la sustancia ética como totalidad infinita. «La ley humana procede en su movimiento vivo de la ley divina, la ley que rige sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de lo inmediato; y, por eso mismo, vuelve al sitio de donde proviene.»[14] Su misión es como la unión del hombre y de la mujer; y la sustancia ética

11. *Lecciones sobre la filosofía de la historia, op. cit.*, p. 14.
12. *Phénoménologie*, II, p. 26 (*Fenomenología*, p. 270).
13. Según la *Antígona* de Sófocles, citado por Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 354 (*Fenomenología*, p. 254).
14. *Phénoménologie*, II, p. 27 (*Fenomenología*, p. 270).

en su totalidad es, de la misma manera que dicha unión, una naturaleza y un espíritu a la vez.

La familia, la ciudad, el tránsito de una a otra, son estudiados por Hegel a la hora de sacar a la luz su sentido espiritual. Vamos a tomar en consideración en primer lugar la ciudad humana, que es una individualidad. Esta ciudad se expresa como el sí mismo de todos en el gobierno.[15] Mientras que la ley públicamente conocida y la costumbre constituyen el elemento de la universalidad, la individualidad simple e indivisible es el espíritu como gobierno. La vida de este todo se afirma en el doble movimiento de *expansión* y de *contracción*. Los individuos singulares pueden tomar consciencia de su ser por sí mismos porque la fuerza del todo se expande por ellos y se disocia de alguna manera en familias distintas; pero la expansión citada, que presentaría el peligro de conducir a la negación de la individualidad simple de este espíritu, es negada a su vez por la guerra, que, en su operación negativa, contrae los sistemas particulares a punto de separarse del todo. Sin ella, los individuos volverían en el goce y la adquisición de riquezas a un estado de naturaleza pura y simple. En cambio, la guerra, como negación de la negación, les da nuevamente consciencia de su dependencia. «Para que no echen raíces ni se fosilicen en ese aislamiento y, por consiguiente, para no dejar que el todo se disgregue y el espíritu se evapore, el gobierno debe avasallar su intimidad de vez en cuando por medio de la guerra; por medio de la guerra debe confundir su orden establecido, violar su derecho a la independencia del mismo modo que a los individuos que, hundiéndose en este orden, se separan del todo y aspiran al ser para sí inviolable y a la seguridad de la persona, el gobierno debe hacerles sentir en este trabajo impuesto que su señor es la muerte.»[16] Así es como el espíritu existe en tanto que individualidad de un pueblo y no en una forma abstracta. La negación tiene aquí una forma doble; en tanto que individualidad de un pueblo, el espíritu es un espíritu nacional determinado y toda determinación es negación, pero la determinación de la individualidad que, captada en el ser ahí, es una *negación*, se manifiesta en su operación como *negatividad*. La guerra es la negatividad que rebasa la naturaleza y «reprime el hundimiento en el ser ahí natural lejos del ser ahí ético; preserva el sí mismo de la consciencia y la eleva en la libertad y en su fuerza». En la individualidad espiritual el sí mismo del espíritu se eleva por encima de su determinación, pero eso es ya un des-

15. Este gobierno pasará a ser más tarde el *espíritu cierto de sí mismo*, el espíritu actuante de la historia, pero de momento sólo es como sustancia. En el curso de 1805-1806 Hegel dirá, precisamente acerca del gobierno en el Estado moderno, que es el *espíritu cierto de él mismo* (ed. Lasson-Hoffmeister, XX, pp. 262-263).

16. *Phénoménologie*, II, p. 29. Puede verse que Hegel capta la individualidad universal como negación de la negación, y con ello pasa del pantragismo al panlogismo (*Fenomenología*, p. 268).

tino, y por medio de esta negatividad que la preserva parece la individualidad determinada de un pueblo, como en seguida veremos. Esta idea de lo trágico de la existencia espiritual, que la descripción sin más del orden ético en reposo sólo puede hacer presentir, se manifestará pronto en la acción en el seno de este mundo, y lo trágico será la característica del propio espíritu. «Lo trágico es la expresión de la posición absoluta.»[17]

Así, pues, el ciudadano cumple su obra al servicio de la comunidad que él edifica; su muerte es el trabajo de su vida, su devenir universal, pero esa muerte aparece, en cambio, como una contingencia, como un hecho natural cuya significación espiritual no es aparente. El papel de la familia, de *la ley divina,* es precisamente arrebatar la muerte a la naturaleza y hacer de ella esencialmente «una operación del espíritu». La función ética de la familia, tal como aquí la considera Hegel, es cargar con la muerte. El problema fundamental de la *Fenomenología* era saber «con qué debía cargar» el espíritu. «En un principio nada aparece, todo se mostrará al final.»[18] La familia es una comunidad natural. «El hombre halla la carne de su carne en la mujer, y el espíritu de su espíritu en la ciudad.»[19] La naturaleza prefigura en la unión del hombre y de la mujer, reconocimiento inmediato del amor, lo que será el espíritu de la ciudad. Pero la familia no es solamente un hecho natural y, en tanto que sustancia ética, tiene un sentido espiritual que rebasa el momento natural. Por consiguiente, no está fundada en la determinación inmediata del sentimiento. «La relación ética entre los miembros de la familia no es la del sentimiento o el contacto amoroso.»[20] El afecto no es el fundamento de la familia antigua. En la familia pueden manifestarse muchas determinaciones, pero éstas no constituyen la esencia ética. Algunas de ellas están todavía muy cerca de la naturaleza, otras anuncian más bien el tránsito de la familia al orden de la ciudad y, en consecuencia, sólo tienen una significación negativa respecto de la familia. La producción, la conservación y el goce de los bienes conciernen a la necesidad y pertenecen solamente al deseo vital; es cierto que la familia no resulta concebible sin la propiedad familiar que la determina como una totalidad sustancial, pero, a su vez, esta propiedad sirve para satisfacer la vida de los individuos contingentes. Por otra parte, la vida económica está también vinculada a lo universal, pero lo está mediatamente, en su superior destino y sin que el individuo tenga una consciencia directa de ello. Cree trabajar para él mismo o para su familia. Y, en realidad, participa en una operación que sólo tiene sentido en el todo. Si la vida económica no puede servir para definir la esencia de la familia tampoco la educación

17. Tal es lo que escribe Hegel en el *Artículo de Jena sobre el derecho natural,* VII, pp. 384-385.
18. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie,* t. II, p. 739.
19. HEGEL, *Werke,* ed. Lasson, VII, p. 465.
20. *Phénoménologie,* II, p. 18 (*Fenomenología,* p. 263).

de los hijos puede darnos este sentido de la familia del mundo ético. En efecto, la educación que «toma el ser singular como totalidad y en una serie de esfuerzos adicionales lo produce como una obra»,[21] lleva a la disolución misma de la familia; hace del miembro de la familia un ciudadano. Justamente por eso, la acción ética de la familia sobre lo singular debe buscarse en otro sitio. Al margen de su papel en el todo de la sustancia ética, si no la consideramos como un momento y sí como un espíritu autónomo, la familia debe tener como fin lo singular, el individuo. Para que este individuo sea considerado de acuerdo con el espíritu ético y no según la naturaleza, es decir, para que no sea considerado según su ser, en tanto que ya no pertenece a la familia, debe ser el *individuo universal.* «El fin de la familia es el individuo como tal», pero la relación ética es en sí universal y, por tanto, no puede apuntar a la individualidad contingente, sino a la idea de individualidad, lo que pasa a ser como sombra cuando queda liberada de todos los accidentes de la vida. «Esta acción no afecta ya al ser vivo sino al muerto que, fuera de la larga sucesión de su ser ahí disperso, se concentra en una única figura acabada y, al margen de la inquietud de la vida contingente, se ha elevado a la paz de la universalidad simple.»[22]

La acción afecta, desde luego, al individuo, pero el individuo, «tal como finalmente la eternidad le cambia en sí mismo», no es el sí mismo activo que caracteriza al ciudadano, sino el sí mismo familiar; en este sentido la familia es una asociación religiosa más que una asociación natural, y todas las demás funciones no pueden caracterizarla realmente como totalidad ética. La familia es el culto a los muertos; desvela el sentido espiritual de la muerte.

La muerte es el tránsito del individuo a lo universal; en la naturaleza viva el género trasciende al individuo de tal manera que esta negación aparece externamente. No es el propio individuo quien lleva en sí su propia muerte, sino que la muerte es negación natural: «Es la negatividad natural y el movimiento de lo singular como lo que es, movimiento en cuyo transcurso la consciencia no vuelve a sí misma ni deviene autoconsciencia.»[23] En este mundo espiritual la muerte sería, por tanto, un hecho puramente natural. El ser muerto se convierte en pura cosa, presa de la individualidad elemental, la tierra, o de otros seres vivos.[24] «Ordeno —dice Creonte— que su cuerpo insepulto quede abandonado a merced de los perros y de las aves de rapiña.» Pero la muerte es el comienzo de la vida del espíritu. Este tránsito a lo universal tiene lugar en el seno de la comunidad. «La muerte es la consecución y el supremo trabajo que el individuo como tal emprende para ella.»[25]

21. *Phénoménologie*, II, p. 19 (*Fenomenología*, p. 264).
22. *Phénoménologie*, II, p. 19 (*Fenomenología*, p. 264).
23. *Phénoménologie*, II, p. 20 (*Fenomenología*, p. 266).
24. *Phénoménologie*, II, p. 21 (*Fenomenología*, p. 266).
25. *Phénoménologie*, II, p. 20 (*Fenomenología*, p. 266).

Por eso, la función eminente de la familia es devolver a la muerte su verdadero sentido, arrebatársela a la naturaleza y hacer de ella una operación espiritual. «La muerte parece solamente el ser de la naturaleza que se ha hecho inmediato, no la operación de una consciencia y, por consiguiente, el deber del miembro de la familia es añadir también ese lado para que su ser último, este ser universal, no pertenezca sólo a la naturaleza ni se quede en algo irracional, sino que sea el hecho de una operación y se afirme en ella el derecho de la consciencia.»[26] La familia sitúa su propia operación en el lugar de la naturaleza, une el pariente al seno de la tierra; hace de él un δαιμων. La comunidad familiar, tal como se presenta en este mundo ético, da un sentido a la muerte. El sí mismo singular es elevado a la universalidad, es un «éste desaparecido», pero un «éste» desaparecido que continúa siendo como espíritu. Puede verse cómo Hegel halla la esencia de la γένος antigua y la interpreta en su sistema. Por eso dice en el prólogo a la *Fenomenología*: «Es la vida justamente la que lleva en sí la muerte y se mantiene en la muerte misma, que es la vida del espíritu;[27] y a propósito del conflicto que plantea a los hombres el reconocimiento, indica que la muerte es solamente negación natural que no conserva al tiempo que niega, que no es la *aufhebung* espiritual. Ahora, al sustituir a la naturaleza, la familia eleva la muerte a la universalidad del espíritu. Justamente por eso, para un hombre de la Antigüedad no hay nada más terrible que no recibir los supremos honores a los que tiene derecho (el derecho de lo singular).[28] Homero cuenta que Héctor suplica a su enemigo que no le deje sin sepultura: «Devuelve mi cuerpo para que los troyanos y las troyanas me den la parte que me corresponde en los honores de la hoguera.»

Tal es la naturaleza ética de la familia; pero, en tanto que totalidad concreta, hay en ella, como en la ciudad, momentos particulares que son resultado de la escisión de la consciencia. Aquí volvemos a encontrar las determinaciones descartadas anteriormente, cuando buscábamos el sentido espiritual de la familia. El amor del hombre y la mujer es el momento más elevado de la vida de la naturaleza. Expresa el reconocimiento natural e inmediato de una autoconsciencia por otra. La familia no es solamente el inmediato conocimiento de sí mismo en otro, que Hegel había estudiado caracterizándolo como amor en sus escritos de juventud y que se opone al duro reconocimiento del hombre por el hombre en el capítulo dedicado a la autoconsciencia en la *Fenomenología,* sino que es también conocimiento de este ser-reconocido mutuo, elemento sustancial de la vida familiar. Sin embargo, este reconocimiento no es el espíritu efectivo, no es más que su presentimiento y su imagen. De todas formas, una imagen «posee

26. *Phénoménologie,* II, p. 20 (*Fenomenología,* p. 265).
27. *Phénoménologie,* I, p. 29.
28. *Phénoménologie,* II, pp. 20 y ss. (*Fenomenología,* p. 266).

su efectividad en algo distinto a ella».[29] Así, por ejemplo, el amor de los padres halla su ser realizado en algo exterior, en el hijo. En la *Filosofía de Jena* de 1805-1806, Hegel decía: «El crecimiento del hijo es la muerte de los padres.»[30] Su amor ha pasado a ser otro, «cuyo devenir es esta relación misma y en el cual la citada relación acaba desapareciendo; el cambio de las generaciones halla su permanencia en el pueblo».[31] Más tarde, en la *Filosofía del Derecho*, Hegel expresará la misma idea: «En los hijos la unidad de la pareja, que en tanto que sustancial es interioridad y sentimiento, pero que en tanto que existencia está separada en dos sujetos, se convierte también en una existencia para sí y en un objeto en tanto que unidad. Los padres aman a los hijos como su amor, como su ser sustancial. Desde el punto de vista natural, la existencia inmediata de la persona de los padres deviene aquí un resultado, encadenamiento que continúa en el progreso infinito de las generaciones que se reproducen y se suponen. Ésa es la manera como la simplicidad espiritual de los penates manifiesta su existencia en tanto que especie en la naturaleza finita.»[32] Sin embargo, esas relaciones varias entre marido y mujer, entre padres e hijos, no son puras relaciones espirituales. Todavía se encuentra en ellas la desigualdad, de manera que el reconocimiento se ve afectado por un elemento de naturalidad. El amor del hombre y de la mujer no consigue retornar a sí mismo; se escapa hacia fuera de sí en ese otro que es el hijo. Pero, justamente, la piedad de los padres para con los hijos sigue estando afectada por esta contingencia emotiva, «la de tener consciencia de su propia efectividad en el otro y ver devenir el ser para sí en este otro sin poder recuperarlo, pues sigue siendo una efectividad ajena, propia».[33] La verdadera relación espiritual contiene su retorno a sí misma; su devenir para sí es al mismo tiempo su propia conservación. Aquí la naturaleza aparece como una alteridad irreductible, y esta alteridad es justamente una pasión, una particularidad en la universalidad espiritual. Si para los padres el hijo es el ser para sí de su amor que está fuera de ellos, inversamente los hijos ven su naturaleza inorgánica, su en sí, en la figura de sus padres; alcanzan el ser para sí y la consciencia propia de sí mismos solamente «en la separación del origen, una separación en la cual dicho origen se agota».

Inspirándose en la *Antígona* de Sófocles, Hegel ve, por el con-

29. *Phénoménologie*, II, p. 24 (*Fenomenología*, p. 268).
30. HEGEL, *Werke*, ed. Lasson-Hoffmeister, t. XX, p. 202: «El amor pasa a ser objeto de sí mismo»; se contempla en otro que es, empero, su negación. «Los salvajes del norte de América matan a sus padres, nosotros hacemos lo mismo.»
31. *Phénoménologie*, II, p. 24 (*Fenomenología*, p. 268). En este mundo ético, por tanto, el sí mismo no existe todavía a no ser como *sombra:* «Es *esto suprimido* y, de este modo, sí mismo universal, pero su significación negativa no se ha convertido todavía en esta significación positiva.» En el primer tipo del sí mismo, la persona, tendremos el comienzo de su realización (*Phénoménologie*, II, p. 204).
32. *Principios de filosofía del derecho*, trad. francesa, Gallimard, 1940, p. 147.
33. *Phénoménologie*, II, p. 24 (*Fenomenología*, p. 268).

trario, en la relación de hermano a hermana la relación pura y sin mancha. El hermano y la hermana son uno para el otro individualidades libres. «Son la misma sangre que en ellos ha llegado a su reposo y equilibrio»; por eso, la hermana tiene el más profundo presentimiento de la esencia ética —libre relación de una autoconsciencia con otra autoconsciencia—, pero se trata solamente de un presentimiento, porque la ley de la familia de la cual es guardiana la feminidad no se presenta a la luz del día, no es un saber explícito, sino que sigue siendo un elemento divino sustraído a la efectividad. Desde el punto de vista ético, la mujer sólo encuentra en el marido y los hijos su universalidad; la relación de singularidad sigue estando vinculada en ella al placer y a la contingencia, y, justamente por eso, no es ética. En el centro del reino ético no se trata de este marido o de estos hijos, sino de un marido en general, de unos hijos en general. «Estas relaciones de la mujer no se fundan en la sensibilidad, sino en lo universal.»[34] En cambio, el hombre, al hallar su universalidad en la ciudad, en su sacrificio en favor de la totalidad, se asegura así el derecho al deseo. En su familia puede encontrar su sí mismo como singular y no ya como universal. Pero como en la relación de la mujer se halla mezclada la singularidad, su carácter ético no es puro. Solamente en tanto que dicho carácter ético es puro, la singularidad aparece como indiferente y la mujer es privada del reconocimiento de sí misma como este sí mismo en otro. Su reconocimiento puro y sin mezcla de naturalidad se produce en su relación con el hermano. «Para la hermana el hermano perdido resulta insustituible y su deber para con él es su deber supremo.»[35] «Cuando muere un esposo —dice Antígona en el comentario literal de Hegel— hay otro que puede sustituirle; cuando se pierde un hijo hay otro hombre que puede darme un segundo, pero ya no puedo esperar el nacimiento de un hermano.»

En el hermano la hermana conoce el sí mismo individual, pero el espíritu de la familia pasa entonces a otro campo, a la consciencia de la universalidad. El hermano abandona el reino elemental y negativo de la familia para conquistar y producir el reino ético efectivo, el espíritu autoconsciente de la ciudad. Hemos desarrollado ya con suficiente amplitud estos minuciosos análisis de Hegel en que su dialéctica —con demasiada frecuencia más ingeniosa que convincente— interpreta hasta en sus detalles la tragedia de Sófocles. Lo que se nos ha presentado aquí con su forma inmediata, la familia y la ciudad, no puede desaparecer de la vida del espíritu. El hecho de que no encontremos de nuevo esos momentos en los desarrollos sucesivos sólo significa que la toma de consciencia del espíritu por él mismo —el espíritu verdadero que pasa a ser espíritu cierto de él mismo— ya no necesita fijarse especialmente en ellos. Unicamente retendremos los mo-

34. *Phénoménologie*, II, p. 25 (*Fenomenología*, p. 269).
35. *Phénoménologie*, II, p. 26 (*Fenomenología*, p. 269).

mentos que traducen en la historia del espíritu el lado del para sí, desarrollando las oposiciones indicadas en este punto de partida; y estos momentos serán la persona abstracta, la cultura y, finalmente, el espíritu cierto de sí mismo. De esta manera, la dialéctica de Hegel sobre la familia y una gran parte de su dialéctica sobre la ciudad —expansión y contracción, vida económica y guerra— mantendrán para él un valor independiente del momento de la historia en que se hayan manifestado con su forma más adecuada. La ciudad antigua, en la cual el ciudadano se eleva inmediatamente a la universalidad, la familia antigua, en la cual la ley universal es salvada de la muerte misma y conservada en su singularidad universal, forman una bella totalidad en la cual lo universal y lo singular no se oponen todavía. En ella, la sustancia es como pueblo una sustancia individual, no es aún como universalidad abstracta —el destino— oponiéndose a los individuos. El sí mismo no existe todavía como singularidad negativa, exclusión de todo lo que es otro, sino que está presente sólo como una sombra, como la sangre de la familia. Estos dos momentos son los que van a desarrollarse hasta llegar a la oposición: el destino pasará a ser lo que hunde a las individualidades del reino ético en su noche, y las citadas individualidades, al perder su carácter inmediato, se convertirán en el sí mismo abstracto de las personas. Entonces habrá perecido la sustancia ética. Esta doble significación del destino y del sí mismo singular del mundo ético queda aclarada más tarde en el siguiente texto de Hegel: «En el mundo ético hemos visto una religión que era la religión del mundo de aquí abajo. Esta religión es la creencia en el mundo horrible y desconocido del destino y en la euménide del espíritu desaparecido —la primera, la pura negatividad en la forma de la universalidad; la segunda, esta misma negatividad en la forma de la singularidad. Así, pues, en la última forma la esencia absoluta es el sí mismo y tiene una presencia, la presencia del sí mismo que sólo puede ser presente, pero el sí mismo singular es esta sombra singular que ha separado de sí mismo la universalidad que es el destino. Es, naturalmente, sombra, *esto suprimido*, y de esta manera sí mismo universal, pero su significación negativa todavía no se ha convertido en la significación positiva.»[36] ¿Cómo la sustancia concreta pasa a ser el destino todopoderoso y justo, pero negativo con respecto al sí mismo, cómo emerge el sí mismo de este mundo subterráneo en el cual está solamente como esto suprimido? Eso es justamente lo que va a revelarnos el estudio del mundo ético no en tanto que bella totalidad inmediata, sino en tanto que la oposición trágica surge en él por el hecho de la acción; es justamente en la esencia de lo trágico donde Hegel va a profundizar.

36. *Phénoménologie*, II, p. 204. *Cf.* en Hegel la interpretación del Estado como *destino*, en vez de expresión de la *voluntad común*, luego como *potencia* (ROSENZWEIG, *op. cit.*, I, pp. 88 y ss., pp. 102 y ss.).

Antes de dejar atrás esta representación estática del mundo ético y de tomar en consideración lo que ocurre con lo trágico en la acción verdadera, podemos volver a encontrar en él todos los momentos anteriores de «la realización de la autoconsciencia individual».[37] En su abstracción esta autoconsciencia no se encontraba a sí misma en la naturaleza. Ahora la vida ética —las costumbres— es la verdad de esta razón individual, pues aquí dichas costumbres son lo que la razón encuentra; pero, al mismo tiempo, son un ser que es la operación y la obra de la consciencia que las encuentra. Por consiguiente, cobran su verdadero sentido la inquieta búsqueda del propio goce, la ley de todos los corazones, la virtud. Es en la familia donde el individuo singular se encuentra como otra autoconsciencia; y el destino que le arroja a ella es la ley de la ciudad. Esta ley de todos los corazones representa el orden universal en el que cada cual participa como ciudadano. Finalmente, la virtud deja de ser vana abstracción, da realidad a aquello hacia lo que tiende; por medio del sacrificio que exige del individuo hace de la esencia una realidad presente. Puede, por tanto, gozar de su sacrificio en esta vida universal que ella contempla. La razón formal encuentra en el ἔθος el contenido vivo que se le escapaba cuando pretendía legalizar o experimentar las leyes. En cuanto a la totalidad de la sustancia, sin duda se divide en ley humana y ley divina, pero cada una de estas leyes parece confirmar la otra. La primera, la ley humana, conduce al individuo hacia lo universal a través de la prueba de la muerte —el amo absoluto—; va de la luz a la sombra. Pero la segunda afecta a la muerte misma y la alza desde la inefectividad a la efectividad, conduce de la sombra a la luz. La primera incumbe al hombre y la segunda a la mujer. Esta totalidad permanece en el interior de sí misma; es medida y equilibrio, es decir, justicia, una justicia que no es ni una ley trascendente más allá de esta totalidad presente en ella misma, ni una pura arbitrariedad que realizara su equilibrio por medio del mecanismo de un azar sin pensamiento. La venganza que redime la falta que se ha cometido en el individuo emana de él mismo, de su Erinia. Su individualidad, su sangre continúa viviendo en la familia. Por lo demás, la única equivocación verdadera que el individuo sufre en este mundo sólo podría proceder de un hecho natural, sin significación espiritual y aquí la naturaleza es transformada y penetrada por el espíritu. La muerte misma se convierte en una operación de la consciencia. En el capítulo sobre la religión Hegel dará un nombre a este bello momento de la vida del espíritu. La representación del mismo será la religión del arte y, en efecto, la belleza es esta unidad inmediata de la naturaleza y el espíritu.

La acción trágica. El sí mismo como actuación. La representa-

37. Para estos momentos —goce inmediato, ley del corazón, virtud—, *cf.*, en esta obra, la cuarta parte, cap. IV. (Cada uno de esos momentos que hace de sí mismo una esencia es repetido, como momento, en la totalidad ética.)

ción que Hegel se hace del espíritu —de lo absoluto— es una representación trágica tanto en los *Escritos de juventud* como en los *Opúsculos de Jena.* En su importante artículo de Jena *sobre el derecho natural,* tras haber caracterizado el mundo ético —la vida de un pueblo— como la más alta manifestación de lo absoluto, Hegel dice de la tragedia que es «la representación de la posición absoluta». En cambio, en la comedia —comedia a lo divino de Aristófanes o comedia burguesa moderna— el espíritu aparece como algo elevado por encima de todas las oposiciones, ya sea porque las deja manifestarse un instante como sombras y las disuelve luego en su pura certeza de sí mismo, ya sea porque él mismo se halla cogido en ellas, vinculado a lo finito de tal suerte que lo absoluto se le revela como nulidad, como ilusión.[38] Por eso, la comedia, que es la ausencia del destino, expresa siempre la victoria de la singularidad, de la subjetividad replegada sobre sí misma; por consiguiente, no es más que el reír de la impotencia, y encuentra en ella misma, en su propia insuficiencia, su trágico destino. De esta manera, la tragedia vuelve a expresar la vida misma del espíritu. El mundo ético cuya tranquila subsistencia hemos visto anteriormente sólo es espíritu porque lo trágico se descubre en él. Lo trágico hará aparecer como destino a la sustancia, y si la verdad de este destino es la emergencia del sí mismo, la subjetividad del ser para sí —en otras palabras, la comedia antigua en la cual «las oposiciones y lo finito son una sombra sin esencia»—, esta emergencia de la subjetividad hallará, a su vez, su verdad en la alienación del espíritu, en la comedia moderna en la cual lo finito se afirma como tal y aspira a una independencia ilusoria. La sociedad burguesa moderna, el mundo de la cultura, es la verdad de la desaparición del destino antiguo en el sí mismo —tal como Hegel lo había expresado en el opúsculo sobre el derecho natural. La comedia separa así las dos zonas de la ética, con lo cual deja que cada una valga para sí misma; en una las oposiciones y lo finito son una sombra sin esencia, en otra lo absoluto es una ilusión. La relación verdadera y absoluta es que la una parece seria a la otra, que cada una de ellas entra en una relación viva con la otra y que son, respectivamente, el destino serio. Así, pues, la relación absoluta está perfectamente representada por la tragedia. En el capítulo sobre la religión Hegel tratará de nuevo de la significación de la tragedia y de la comedia para la representación del espíritu, pero resultaba necesario citar ya aquí ese texto sobre el tránsito de la tragedia

38. El primer caso corresponde a la comedia antigua (Aristófanes), el segundo a la comedia moderna, comedia burguesa en la cual el sí mismo, como personaje, toma por absoluto lo que no es más una finitud —por ejemplo, el dinero— y se ve arrastrado a una dialéctica vertiginosa. Sus intentos de estabilizar lo finito y ponerlo como en sí son vanos. Y este finito —según su ley interna— se le escapa siempre. En la comedia antigua, el sí mismo se ríe de él mismo en la escena; en la comedia moderna los únicos que se ríen son los espectadores (*cf.* ed. Lasson de las *Obras,* VII, pp. 384 y ss.).

antigua a la comedia antigua, de la comedia antigua a la comedia moderna que le sirve de destino, porque aclara toda la evolución del espíritu objetivo que Hegel va a seguir. En la bella naturaleza ética que acabamos de contemplar, donde los dos momentos, el de la familia y el de la ciudad, «se completan y se confirman recíprocamente» de tal manera que esta totalidad es un «viviente eterno», según la expresión de Platón recogida por Hegel,[39] el sí mismo no ha surgido todavía como individualidad singular. En efecto, realmente no ha habido ningún tipo de actuación, sino que la actuación es el sí mismo efectivo. En el momento de actuar, la contradicción trágica penetrará en este mundo y le conducirá a su necesaria decadencia. La sustancia aparecerá a la autoconsciencia como el destino. Esta oposición entre la autoconsciencia aferrada a una forma particular, la ley divina o la ley humana, y la sustancia liberada de su inmediatez y convertida en universal abstracto, la necesidad como destino, es la oposición trágica de cuyo desenvolvimiento vamos a ocuparnos. No hay duda de que la verdad de esta necesidad, de este destino, es para nosotros el sí mismo de la autoconsciencia; pero entonces el mundo ético ha perecido y otro mundo —el que Hegel definía ya por medio de la comedia moderna en el artículo de Jena— ha salido a la luz del día. El espíritu está alienado. Todo este desarrollo queda resumido en el texto siguiente: «Lo que en este mundo se manifiesta como orden y acuerdo de sus dos esencias, una de las cuales confirma y termina la otra, deviene, a través de la actuación, tránsito de un opuesto al otro en el transcurso del cual cada uno de ellos se muestra más bien como la anulación de sí mismo y del otro y no como su confirmación; deviene el movimiento negativo o la eterna necesidad de un terrible *destino*, necesidad que arroja al abismo de su simplicidad la ley divina y la ley humana y, con ellas, las dos autoconsciencias en las cuales dichas potencias tienen su ser ahí. Es una necesidad que para nosotros pasa en el absoluto ser para sí de la autoconsciencia puramente singular.»[40]

La *Fenomenología* nos presenta constantemente, como en una sinfonía, los mismos temas, pero en distintas formas. El tema fundamental es el de la oposición entre lo universal y lo singular, entre la sustancia y la subjetividad, entre el ser y el sí mismo. Hemos visto cómo la consciencia de lo universal desaparecía en la singularidad de la autoconsciencia. Pero la autoconsciencia, como subjetividad, es la consciencia desgraciada que ha perdido

39. HEGEL, ed. Lasson, VII, p. 389, según *Timeo*, 30b.

40. *Phénoménologie*, II, p. 30 (*Fenomenología*, p. 275). El tránsito del mundo antiguo al mundo moderno, del *ciudadano* al *burgués* o al *cristiano* (desdoblamiento necesario, pues el burgués vive en la finitud y pone, por consiguiente, su esencia más allá de su efectividad; de aquí el doble mundo del espíritu ajeno a sí mismo) está muy bien representado por el paso de la comedia antigua a la comedia moderna. Es el destino trágico de la certeza absoluta de sí mismo que ya sólo se encuentra alienada.

la sustancia. Dicha consciencia desgraciada vamos a encontrarla nuevamente al término de la tragedia del mundo ético. Aparecerá en su forma objetiva —en la historia del espíritu— con el mundo romano, la dura política del Imperio, el repliegue hacia sí mismas de las personas, y se desarrollará en el moderno mundo de la cultura; entonces el espíritu quedará alienado, fuera de sí. Y eso será —en el orden objetivo, social y político— el equivalente de la consciencia desgraciada.[41] Más tarde, el sentido del dolor de la subjetividad se desvelará en la visión que la religión nos ofrece de lo absoluto. La religión del arte conducirá a la absoluta certeza de sí mismo y el hombre será la verdad del destino trágico. Pero, como en el caso de la consciencia desgraciada, esta infinita certeza de sí mismo no se podrá poner sin negarse. También el propio Dios-hombre del cristianismo tendrá que morir y la subjetividad deberá alcanzar profundidad hasta el punto de restaurar la sustancia, de la misma manera que la sustancia se había hundido en la subjetividad. El sí mismo será entonces el sujeto absoluto que en lo trágico de su alienación vuelve a encontrarse, el concepto que en la objetividad se conserva a sí mismo, sigue estando junto a sí, y en su objetividad se hace objetivo. De este modo la sustancia será sujeto; lo universal y lo singular quedarán reconciliados en el seno de su oposición. Pero esta oposición —la consciencia desgraciada, el mundo de la alienación, el cristianismo, que repiten el mismo tema en diversos estadios— no puede desaparecer de la vida del absoluto. Tal es lo que quería expresar Hegel en el artículo de Jena citado anteriormente cuando, con la intención de mostrar por qué «la tragedia era la representación de la posición absoluta», escribía: «Esta tragedia absoluta la representa eternamente consigo mismo. Se engendra eternamente en la objetividad; en esta figura concreta de él mismo se entrega a la pasión y a la muerte y renace de sus cenizas majestuosamente.»[42] Se trata del «muere y vuelve» de lo divino, que así es idéntico al hombre; Dios se hace hombre y el hombre se hace Dios. El Dios-hombre deviene hombre-Dios, pero el momento del dolor y de la subjetividad es aquel en que el sí mismo, habiéndose puesto en su certeza absoluta de sí mismo, ya no encuentra más que su propia finitud y se ha perdido él mismo en lo finito. A pesar de lo cual, esta alienación es necesaria para que el sí mismo pase a ser lo que es inmediatamente.

La noción de *destino* y las nociones conexas de oposición trágica, acción y culpabilidad, saber y no saber, que vamos a considerar ahora, han desempeñado un importante papel en la elabo-

41. Resumimos aquí lo desarrollado en tres estadios de la *Fenomenología:* I. en la dialéctica de la autoconsciencia (*cf.* la III parte de esta obra); II. en el devenir del espíritu objetivo, la consciencia desgraciada de la historia o el espíritu extrañado de sí mismo (*cf.* la V parte de esta obra); III. en el devenir de la religión —el momento del cristianismo o del Dios muerto (*cf.* la VI parte de esta obra).

42. HEGEL, *Werke,* ed. Lasson, VII, p. 384.

ración de la filosofía hegeliana. En los *Escritos teológicos de juventud* Hegel estudia la relación de un pueblo particular con su destino. Durante los años pasados en Francfort (1797-1800) en los cuales, según el testimonio de su hermana, participó de forma personal en la angustia de su época, Hegel se dedicó al estudio del destino del pueblo judío o el destino del cristianismo.[43] Mientras que en el período anterior, el de Berna, se preocupaba por dar un sentido a la *positividad* de una religión histórica que se opone a la pura religión de la razón —la de los defensores de la Aufklärung— y se negaba a sacrificar las riquezas de la vida concreta y la amplitud de las modificaciones históricas a un concepto demasiado seco y pobre de la naturaleza humana, en este nuevo período toma consciencia del carácter irracional de la vida humana y de la imposibilidad de pensar —según las leyes del entendimiento discursivo— el tránsito de la vida finita a la vida infinita. Ello no obstante, la vida infinita, el εν και παν, es inmanente a la vida finita, de manera que la una no puede ser sin la otra; pero el entendimiento no puede llegar a reunirlas fijándolas en la objetividad. Ahora bien, el concepto de destino está preñado de sentido y parece desbordar los análisis de la razón. Por eso mismo, empero, es un medio para pensar la oposición que la acción introduce en la vida humana. La separación del hombre de su destino, su reconciliación con él por medio del amor, constituirán una nueva forma de captar la relación entre vida finita y vida infinita. Así es como Hegel elabora, sin darle nombre y sin tomar clara consciencia de ello, una filosofía dialéctica que pasará del pantragismo del período de juventud al panlogismo de la madurez. En todo caso, la noción de destino que ahora volvemos a encontrar en la *Fenomenología* nos parece el centro sobre el cual bascula la visión hegeliana del espíritu. Kant había señalado que la idea de destino no puede tener valor legítimo para quien quiere juzgar las cosas desde el punto de vista de la experiencia y de la razón. Jaspers, después de citar esa observación de Kant, añade: «Pero para el que se coloca en la situación-límite, la idea de destino vuelve a cobrar significado; no se puede demostrar su validez como concepto, pero se puede vivirla como experiencia.» A partir de esta experiencia vivida durante los años de Francfort, Hegel llegará luego a una identificación del destino y del concepto; y escribirá en la *Fenomenología:* «Es justamente el espíritu del destino trágico quien reúne todos estos dioses individuales y todos estos atributos de la sustancia

43. *Cf.* ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, p. 80. Se puede decir que, en el período de Berna, Hegel piensa la experiencia histórica, el *dato* como positividad (hoy diríamos la facticidad) y lo opuesto a la razón abstracta, mientras que en el período de Francfort, este dato deviene un *destino* individual. La elaboración del concepto de destino, su colocación en vez del de positividad, es uno de los progresos esenciales del hegelianismo hacia el *pantragismo*. Un nuevo progreso —o un retroceso— será el tránsito del pantragismo al *panlogismo*.

en el único Panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu.»[44]

Así, pues, ¿qué destino es ese que Hegel toma de la visión trágica de la existencia humana, una visión trágica que, juntamente con Hölderlin, y antes que Nietzsche, percibe como el sombrío trasfondo de la serenidad helénica? Debemos distinguir entre el destino en general o la realidad efectiva *(Wirklichkeit)*, la historia del mundo que se convertirá para él en el Tribunal del mundo, y los destinos particulares que traducen en lo real el *pathos* original de los individuos y de los pueblos. Nada importante se hace sin pasión. Dicho de otra manera: ninguna actuación humana es adecuada a la vida infinita; siempre hay en ella una finitud que es lo que la marca. La operación *(Tat)* es precisamente lo que introduce la separación en la pura vida y hace surgir ante el hombre, como si fuera algo extraño, su propio destino. Pero el destino de un individuo o de un pueblo —y Hegel estudia el destino de un pueblo, como el pueblo judío, o el destino de una religión, como el cristianismo, a través de individualidades características, por ejemplo, Abraham y Cristo— no es más que la manifestación, en la realidad efectiva, de lo que estos individuos o estos pueblos son como *pathos;* un destino particular es, por tanto, la revelación de un *pathos* determinado en una historia. «El destino es lo que el hombre es», su propia vida, su propio *pathos,* que le pertenece, empero, como «lo que se ha hecho ajeno». «El destino —escribe Hegel en Francfort— es la autoconsciencia, pero como consciencia de un enemigo»;[45] y ese texto de la *Fenomenología* que estudiamos a propósito de Antígona o de Creonte, recoge el verso de Sófocles: «Porque padecemos, reconocemos haber obrado mal.» * En la misma obra había señalado ya: «El destino es sólo la manifestación explícita de lo que la individualidad determinada es en sí como determinabilidad interior originaria.»[46] Así, pues, la acción efectiva sólo revela el *pathos* de la individualidad en la objetividad. Nuestra propia vida se nos aparece justamente como algo que está fuera, y para sentirnos culpables, es decir, para experimentar nuestra propia finitud no necesitamos una ley que nos condene sin poder reconciliarse nunca con nosotros porque ella siempre nos es ajena por su naturaleza. Somos nosotros mismos quienes al obrar hacemos aparecer nuestro propio juicio. En efecto, al separarse de nosotros, nuestro destino nos revela que no somos pura vida infinita, pura coincidencia con el ser; el destino es nuestra naturaleza inorgánica, aquello que en nosotros no es la vida infinita. Pero, oponiéndolo a nosotros, podemos afrontarlo y reconciliarnos con él por medio del amor, un amor *fati* que es al mismo tiempo un

44. *Phénoménologie,* II, p. 262 (*Fenomenología,* p. 436).
45. NOHL, *op. cit.,* pp. 283 y ss.
* SÓFOCLES, *Antígona,* v. 926. *(N. del T.)*
46. *Phénoménologie,* I, p. 261. Aquí puede verse que el problema planteado por Hegel es el de la individualidad en toda su amplitud.

«muere y renace» donde el hombre hallará la más elevada reconciliación con el destino en general, con la historia del mundo, que es lo que será para Hegel la suprema consciencia de la libertad.[47] Dicha reconciliación en la cual se inscribe mi destino como el destino en general, negado y conservado a la vez en él, es la armonía final de la representación trágica. Hace aparecer la realidad efectiva, la sustancia en su necesidad, el justo destino en toda su potencia. No hay duda de que el *pathos* de los individuos y de los pueblos subsiste siempre. Antígona y Creonte son figuras eternas que se han despojado de su exclusividad, son *aufgehoben*. En el mundo antiguo el sosiego se presenta sólo como olvido, «el ser desaparecido de la efectividad, el reposo del todo en sí mismo, la unidad inmóvil del destino, Zeus simple»,[48] pero en el mundo cristiano el destino pasa a ser el sujeto, el *espíritu autoconsciente como espíritu*. Como se ha señalado, la noción hegeliana del destino es muy diferente de las concepciones del destino que se presentaban en la época. «El paso del pensamiento individualista al pensamiento histórico se efectuó de forma parecida a la evolución del concepto de destino. Así como para los kantianos y los prerrománticos la historia y el derecho no son más que una serie de esguinces que se hacen a la razón pura, compromisos con la sensibilidad, así también en los monólogos de Schleiermacher el destino sólo aparece como el curso eternamente hostil de la naturaleza, la brutalidad completamente exterior que provoca y desafía al yo seguro de su libertad.»[49] Ahora bien, en los *Escritos de juventud*, como en la *Fenomenología*, el destino ya no es esa fuerza brutal, sino interioridad en la exterioridad, manifestación del yo hacia fuera y, cuando el individuo sucumbe a su destino, el espíritu vuelve a encontrar su libertad superándole. El momento de la caída es también el de la salvación. Hemos visto ya en la *Fenomenología* cómo el individuo que buscaba su propia singularidad en el ser, el goce inmediato de sí mismo, encontraba en la necesidad brutal lo que él mismo era. La ley del corazón sólo hace que comprenderse ella misma en aquello que se opone a ella y que traduce efectivamente la ley de todos los corazones. Igualmente, la virtud no puede arrancarle del curso del mundo porque justamente el curso del mundo no es fuerza brutal y ciega, sino, al contrario, lo único que puede dar sentido a esa virtud.

Después de estas observaciones sobre la concepción original que Hegel va haciéndose sobre el destino nos hallamos mejor preparados para comprender el sentido de la acción trágica que opone la ley divina a la ley humana, Antígona a Creonte. Del choque de sus *pathos*, con el que se identificaba la autoconsciencia,

47. Para toda esta evolución de la noción de destino, la separación de la vida y la reconciliación por el amor, *cf.* NOHL, pp. 283 y ss.
48. *Phénoménologie*, II, p. 253 (*Fenomenología*, p. 430).
49. P. BERTRAND, *Le sens du tragique chez Hegel*, «Revue de Métaphysique et de Morale», abril de 1940, p. 170.

nacerá el derecho omnipotente de lo real ético, de la sustancia transformada en necesidad y no el ilusorio saber de un derecho que arrastraba al individuo como carácter. Este saber descubrirá por medio de su acción que era también no saber y por eso el sí mismo se opondrá a la necesidad, a la negatividad del destino. Pero, *para nosotros*, la verdad de este destino será el sí mismo universal, la simple certeza de sí. La sustancia ética como individualidad inmediata —la presencia del espíritu en el seno de una naturaleza particular— habrá perecido y lo que va a salir a la luz del día será la subjetividad infinita. «El sí mismo aparece solamente como atribuido a los caracteres y no como el médium del movimiento. Sin embargo, la autoconsciencia, la simple certeza de sí, es en sí la potencia negativa, la unidad de Zeus, de la esencia sustancial y de la necesidad abstracta; es la unidad abstracta en el seno de la cual todo retorna.»[50] El mundo ético se habrá transformado en el mundo de la subjetividad y en el mundo de las personas abstractas, el cristianismo y el Imperio romano.

Por consiguiente, este tránsito del régimen municipal al Imperio romano, del mundo ético al mundo de las personas abstractas, es concebido por Hegel gracias a una interpretación general de la tragedia antigua. Se trata, desde luego, de Esquilo y de Sófocles, y no de Eurípides, en el cual la concepción de lo trágico y del destino no se encuentra ya en toda su pureza. En el artículo *sobre el derecho natural* ya citado, Hegel interpretaba las *Euménides* de Esquilo planteando y resolviendo el problema de la unidad de las dos esencias (ley divina y ley humana) en la ciudad. Al final de la tragedia se hace la paz entre las Erinias y el pueblo de Atenas, entre las diosas ávidas de venganza, que representan la ley de la sangre, el derecho antiguo, y Apolo. El orden antiguo y el nuevo son reconciliados gracias al instrumento de justicia creado por el Estado ateniense. El conflicto entre las Erinias y los Olímpicos es el que existe entre el pacto antiguo y el nuevo orden de la ciudad, en el cual hay un vínculo más fuerte que el de la sangre, el conflicto entre el mundo de aquí abajo y del mundo superior según las expresiones de Hegel.[51] Estos dos mundos tienen una conjunción y son inseparables: «El espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo de aquí abajo. La certeza de sí mismo experimentada por un pueblo —una certeza que tiene confianza en sí y se reafirma en ella misma— posee la verdad de su juramento que vincula a todos en uno solamente en la sustancia inconsciente y muda de todos, en las aguas del olvido.»[52] El *saber* se pierde en su origen, que es el *no saber*. En el capítulo de la *Fenomenología* que estamos estudiando se trata principalmente de la *Antígona* y del *Edipo* de Sófocles, pero en el trasfondo está presente la tragedia grandiosa de las *Euménides*.

50. *Phénoménologie*, II, p. 252 (*Fenomenología*, p. 430).
51. Ed. Lasson, VII, pp. 385 y ss.
52. *Phénoménologie*, II, p. 40 (*Fenomenología*, p. 280).

Y es que en la *Antígona* las dos leyes que, según Hegel, constituyen las dos esencias del espíritu antiguo se oponen de acuerdo con su contenido. Se trata de pasar de la oposición del contenido —potencias del mundo ético simbolizadas por Antígona y Creonte— a una oposición formal inherente a toda autoconsciencia, la del saber y el no saber. Esta última oposición es la que, por ejemplo, se manifiesta en el *Edipo* y permite concebir la noción universal del destino. A la luz de estas oposiciones Hegel podrá analizar la decadencia y disolución de la esencia ética en general, el fin del régimen municipal y de la bella totalidad que el espíritu se esforzará siempre por restaurar en su historia, pero que debía desaparecer porque era solamente el espíritu verdadero, el espíritu inmediato. «Esta determinación de la inmediatez implica que la naturaleza en general intervenga en la acción del reino ético. La efectividad de la acción manifiesta solamente la contradicción y el germen de corrupción que poseía la bella armonía y el tranquilo equilibrio del espíritu ético en el seno mismo de esta tranquilidad y de esta belleza, pues la paz inconsciente de la naturaleza tiene una significación ambigua, oculta la inquietud autoconsciente del espíritu.»[53]

La determinación de la inmediatez la encontramos primero en la individualidad del reino ético, que no es el sí mismo abstracto, sino que es una *naturaleza* y un *carácter* en el sentido más profundo del término. «Por tanto, esta decadencia de la sustancia ética y su tránsito a otra figura se hallan determinados por el hecho de que la consciencia ética está dirigida hacia la ley de una forma esencialmente inmediata.»[54] No se trata, como en el drama moderno, de una individualidad singular que es elevada por encima de las determinaciones de la acción y a la que se plantea un problema de elección contingente. Nada de libre arbitrio, como suele decirse; no hay problema en forma de «o bien - o bien». Se trata de un *pathos* que expresa verdaderamente uno de los momentos de la sustancia ética. En la tragedia posterior —la de Eurípides, sin lugar a dudas— «ese *pathos* es rebajado al plano de la pasión, a momentos contingentes e inesenciales que, naturalmente, el corazón impersonal elogia, pero que no son capaces de constituir el carácter de los héroes ni pueden ser enunciados ni respetados por éstos como su esencia».[55] En estas condiciones, el carácter ético —piénsese, por ejemplo, en Antígona— es una individualidad que lleva en sí misma el sentido de su acción; sabe inmediatamente lo que debe hacer; pertenece por naturaleza —la mujer y el hombre— a la ley divina o a la ley humana; y *esta* ley particular es para ella *la* ley ética; la conoce como *su* esencia y como *la* esencia. Se decide, pero esta decisión no se refiere a una deliberación consciente; se confunde con su

53. *Phénoménologie*, II, p. 43 (*Fenomenología*, p. 282).
54. *Phénoménologie*, II, p. 43 (*Fenomenología*, p. 282).
55. *Phénoménologie*, II, p. 253 (*Fenomenología*, p. 430).

ser mismo. «Esta inmediatez de su decisión es un ser en sí y tiene, por tanto, al mismo tiempo la significación de un ser natural, como hemos visto. Es la naturaleza y no la contingencia de las circunstancias o de la elección lo que asigna a un sexo a una de las leyes y al otro sexo a la otra.»[56] En esta determinación del carácter, en esta indisoluble unidad entre un espíritu y una naturaleza, hay una belleza ética que volverá a encontrarse en otra forma en el desarrollo del espíritu, pues la verdadera acción no es posible sin esta determinación; más adelante veremos cómo el espíritu cierto de sí mismo vuelve a encontrar en él, y no ya en una naturaleza que le es ajena, esta inmediatez indispensable para la acción. Pero la volverá a encontrar como determinación de sí misma. Es entonces cuando el problema del saber y del no saber se replanteará en su forma definitiva.[57] Por el momento, y antes de la acción, dicho problema no se plantea todavía. Creonte no vacila en condenar a Polinice. No hay en él conflicto interno; tampoco Antígona vacila, porque acepta plenamente lo que va a hacer, forma parte de la ley divina. Cuando la vacilación se presenta en la tragedia antigua no es otra cosa que debilidad ante la acción, no un conflicto moral. Tampoco Orestes discute el acto que debe realizar para vengar a su padre. ¿Acaso no sabe por el mismo dios de la luz lo que ha de hacer? Por eso es importante desvelar la esencia del conflicto trágico. «Como, de una parte, el orden ético consiste esencialmente en esta decisión inmediata (y, así, para la consciencia sólo una de las leyes es su esencia), como, de otra parte, las potencias éticas son efectivas en el sí mismo de la consciencia, reciben la significación de excluirse y de estar opuestas.»[58] La oposición no es necesaria porque la autoconsciencia —en tanto que carácter— se adhiere a una de las leyes como si fuera la ley. Lo que se opone en la consciencia ética no es un deber frente a una pasión o un deber frente a otro deber —colisión cómica, puesto que manifiesta lo absoluto como en oposición consigo mismo— sino «el deber frente a la realidad sin derecho». «La oposición se manifiesta, por tanto, como una colisión desgraciada sólo entre el deber y la efectividad desprovista de derecho.» La consciencia ética ve entonces el derecho a un lado y la falta al otro; por eso trata de someter por la fuerza a la ley a la que ella pertenece esta efectividad opuesta, o, si no, intenta convencerla astutamente. Antígona sólo ve en las órdenes de Creonte una violencia humana contingente, y Creonte, en el acto de Antígona, una desobediencia criminal, una obstinación femenina. Lo trágico aquí no está en una buena voluntad que se opone a una mala voluntad, sino en la coexistencia de dos voluntades, de dos autoconsciencias que, tanto la una como la otra, se identifican

56. *Phénoménologie*, II, p. 31 (*Fenomenología*, p. 274).

57. *Cf. Phénoménologie*, II, p. 168 y ss.; y para nuestra interpretación la VI Parte, cap. II de la presente obra.

58. *Phénoménologie*, II, p. 32 (*Fenomenología*, p. 274).

plenamente con la ley y, sin embargo, se excluyen mutuamente sin reconocerse. Este reconocimiento es justamente lo que seguirá a la acción y hará emerger el no saber. Entonces la autoconsciencia abandonará su parcialidad, se conocerá a sí misma en su *destino* y descubrirá *el destino* como la realidad efectiva de la unidad de la sustancia.

Para que este reconocimiento del otro sea posible después de la acción, para que la superación no venga solamente de fuera, sino que sea obra de la consciencia, hace falta que, al obrar, la autoconsciencia provoque la contradicción, que esta contradicción sea su hecho. Por ello, nosotros penetramos en la naturaleza del *obrar*. En principio la autoconsciencia debe obrar, y obrando, según las duras palabras de Hegel, reconoce implícitamente el derecho de lo real: «La efectividad del fin es el fin de la operación.»[59] Pero lo real no es ya para ella un mundo extraño: «ha bebido en la copa de la sustancia absoluta del olvido de toda parcialidad del ser para sí»;[60] por tanto, no ve en esta efectividad aquello que pudiera ser susceptible de pervertir su acción, de invertir su sentido y por medio de una travesura del mundo hacer de un proyecto ético una realización no ética. En el estadio en que la consideramos ahora, la autoconsciencia sólo ve en la acción la necesaria transición de lo pensado a lo que es. Su derecho absoluto es encontrarse a sí misma en la realidad. «Por consiguiente, el derecho absoluto de la consciencia ética es que, realizada la operación, la figura de su efectividad no sea sino lo que ella sabe.»[61] La acción es necesaria, porque «conduce a realizar el fin, la sustancia sólo pensada», pero es una simple transición; hace del en sí una obra. Con todo, gracias a ella se introduce la oposición entre saber y no saber. «Con este proceso nace en la consciencia la oposición entre lo sabido y lo no sabido, y en la sustancia la oposición entre lo consciente y lo inconsciente; el derecho absoluto de la autoconsciencia ética entra en conflicto con el derecho divino de la esencia.»[62] El derecho absoluto de la autoconsciencia es encontrar en el resultado de su acción sólo lo que ella sabe; pero al haberse ligado a una de las leyes con exclusión de la otra y al tomarla por la ley, es necesario que suscite la otra ley, que está íntimamente vinculada a la primera. La consciencia cree que el mundo ético se la revela como es, pero este mundo es realidad y, por tanto, doble, es *en sí* al tiempo que es *para ella*. El derecho que la esencia tiene en el sentido de dividirse en dos leyes también debe aparecer, por consiguiente, con mo-

59. *Phénoménologie*, II, p. 151 (*Fenomenología*, p. 357).
60. *Phénoménologie*, II, p. 33 (*Fenomenología*, p. 275).
61. *Phénoménologie*, II, p. 33 (*Fenomenología*, p. 274).
62. *Phénoménologie*, II, p. 33. Se notará que la oposición esencial a la acción, presentada y superada en los estadios anteriores (*cf.* todos los capítulos sobre la individualidad), vuelve a encontrarse aquí con otra forma, el derecho divino de la esencia (el no saber) y el derecho de la autoconsciencia (el saber).

tivo de la acción de la autoconsciencia. Aquí volvemos a encontrar una dialéctica que es inherente a la acción y que se presentó ya en su forma elemental a propósito de «la individualidad real en sí y para sí misma». Vimos entonces que toda consciencia operante no creía hacer otra cosa que traducir su proyecto en el elemento del ser, cuando, en realidad, probaba en su obra la alteración del proyecto mismo; se descubría en su operación distinta de lo que había pensado. Ahora, en cambio, el carácter moral, ético, de la autoconsciencia modifica el contenido de esta dialéctica sin cambiar la estructura. «Obrar consiste justamente en mover lo inmóvil, producir exteriormente lo que en principio sólo está encerrado en la posibilidad, y juntar así lo consciente y lo inconsciente, lo que no es y lo que es.»[63] Pero el derecho de la esencia que se manifiesta con motivo de la acción ética no hay que buscarlo sino en la autoconsciencia misma. Ella es la que al obrar se despega de su inmediatez y pone la escisión. El sí mismo, al devenir elemento operante, niega la efectividad que se opone y reconoce al mismo tiempo al derecho de esta efectividad, puesto que quiere inscribir ahí su proyecto, puesto que «la efectividad del fin es el fin de la operación». La existencia de un elemento inconsciente en la sustancia, correspondiente al no saber en la consciencia, es ilustrado por la historia de Edipo; la efectividad no se muestra a la consciencia tal como ella es en sí y para sí, no muestra el hijo a su padre en el ofensor, ni a su madre en la reina con quien se casa. En una hermosa dialéctica de los *trabajos de juventud* Hegel piensa lo trágico de la existencia humana como sigue: hay que afirmar su derecho y por eso oponerse a la realidad, pero entonces hay que reconocer el valor de esta realidad incluyendo la posibilidad de un derecho distinto de aquel con el que me enfrento —contradicción trágica—, o bien hay que renunciar a afirmar ese derecho en la realidad y reconocer su inefectividad sin creer ya en la realidad de este derecho —contradicción no menos trágica.[64] Aquí la autoconsciencia ética abandona al obrar la inmediatez y produce la escisión. Por eso, se prueba necesariamente como *culpable* tomando consciencia fuera de tiempo de la finitud o del carácter parcial de su decisión.

«Porque padecemos, reconocemos haber obrado mal», y esta culpabilidad debe distinguirse claramente de lo que los modernos llaman responsabilidad moral, de la misma manera que el carácter antiguo debe ser distinguido del libre arbitrio. Aquí no se trata de discernir lo que ha pasado de intento a un médium ajeno alterando su pureza y lo que se añade a ella por ese mismo médium. «La actuación es ella misma esta escisión, el acto de ponerse a sí mismo para sí mismo y de poner frente

63. *Phénoménologie*, II, p. 36 (*Fenomenología*, p. 277).
64. En los *Trabajos de juventud* es la «dialéctica del alma bella»; *cf.* NOHL, *op. cit.*, pp. 284 y ss.

a esto una exterioridad ajena efectiva.»[65] Que tal efectividad exista, precisamente como un término ajeno, depende del hecho mismo de actuar y es un resultado. Por eso toda actuación humana es culpable; «por tanto, inocente sólo es la ausencia de actuación, el ser de una piedra, y ni siquiera lo es el de un niño».[66] Esta culpabilidad, vinculada en general a la actuación, es al mismo tiempo un delito *(Verbrechen)*, puesto que la acción va contra otra ley igualmente esencial; la viola sometiéndose exclusivamente a una de las leyes de la sustancia, lo que es como negar la otra. Sin embargo, como están conjuntamente en la esencia, «la realización de una suscita la otra y la suscita como una esencia ofendida y, por consiguiente, en lo sucesivo hostil y que reclama venganza, como aquello a lo que la actuación obliga».[67] La autoconsciencia, se adhiera a la ley divina o a la ley humana, debe reconocerse a sí misma en su acción, pero este autorreconocimiento conduce a un resultado imprevisto. Lo que se afirma ante ella es el derecho de la sustancia como realidad efectiva que niega la parcialidad y el exclusivismo del momento que ha sido erigido como absoluto.[68] Pero entonces el fin ético y la efectividad ya no están separados, y este reconocimiento no es más que un retorno al sentimiento ético pero inoperante que sabe que nada vale salvo el derecho. La individualidad ética, en tanto que era carácter, desaparece, no es capaz de sobrevivir a la decadencia que la potencia ética de la que ella era el sí mismo sufre por parte de la potencia opuesta. Al tener un sí mismo diferente para expresarlas, lo cual contradice la unidad del sí mismo, estas dos leyes deben sufrir el mismo destino. «Sólo en la igual sumisión de los dos lados es realizado el derecho absoluto y surge la sustancia ética como potencia negativa que absorbe los dos lados o como el *destino* omnipotente y justo.»[69]

Hemos insistido en esta dialéctica hegeliana porque contiene algunos de los análisis más notables de Hegel sobre lo trágico, el carácter, las condiciones de la acción humana. Al término de ese proceso en el cual se disuelve la parcialidad del carácter vemos aparecer lo que el mundo ético sólo contenía en potencia, el *sí mismo* en tanto que pura unidad negativa, individualidad singular, y el *destino*, la sustancia ya no como bella totalidad individual, sino como necesidad, unidad negativa. Esta oposición

65. *Phénoménologie*, II, p. 35 (*Fenomenología*, p. 276).
66. *Phénoménologie*, II, p. 35 (*Fenomenología*, p. 276). Esta culpabilidad, *inevitable* porque se halla vinculada a nuestra finitud, volverá a encontrarse en la dialéctica superior del espíritu (*cf.* la VI parte, cap. II de esta obra; *cf.* igualmente los *Trabajos de juventud*, Nohl, *op. cit.*, pp. 276 y ss.).
67. *Phénoménologie*, II, p. 36 (*Fenomenología*, p. 277).
68. Y este exclusivismo estaba contenido en la decisión misma como separación necesaria del saber y del no saber, de la luz y de la sombra. «La decisión es *en sí* lo negativo que opone otra cosa, una cosa ajena a la decisión que es este saber» (p. 36).
69. *Phénoménologie*, II, p. 38 (*Fenomenología*, p. 279).

traduce la decadencia de la esencia ética y el tránsito a otro mundo. Indiquemos rápidamente el sentido de esta transformación, que se halla estrechamente vinculada a la dialéctica anterior.

La historia de Eteocles y de Polinice ilustra bien los gérmenes de contradicción que encierra el mundo ético. Con su preocupación por dar un sentido metafísico a todos los hechos concretos, Hegel nos muestra en el conflicto de los dos hermanos por la posesión del poder un ejemplo de la oposición de la naturaleza y de la autoconsciencia al mismo tiempo que un punto de partida para la de la ley divina y la ley humana. El adolescente sale del ser inconsciente de la familia y deviene la individualidad de la comunidad, pero es una contingencia de la naturaleza el que esta individualidad se presente con el aspecto de dos hermanos cuyo anterior o posterior nacimiento no puede tener significación inteligible en el orden puramente humano de la ciudad. Precisamente esta contingencia tiene un derecho sobre la autoconsciencia, porque el espíritu sólo está aquí presente en una unidad inmediata con la naturaleza; todavía no es más que el *espíritu verdadero.* Del lado humano, sin embargo, el derecho pertenece a aquel que, estando de hecho en posesión del poder, defiende la ciudad, y el delito lo comete el que combate frente a los muros de su patria. Por tanto, tiene razón Creonte cuando, representando la ley humana y las exigencias del gobierno de los hombres, concede los honores supremos a uno de los hermanos negándoselos al otro. Pero si el espíritu de la comunidad le lleva de esta manera al principio rebelde de la singularidad, este principio no deja de tener defensas; tiene su ser en la familia y la ley divina. «El espíritu consciente de sí mismo ha entrado en lucha con lo inconsciente.»[70] Cierto que Antígona ha de sucumbir bajo la ley efectiva de la ciudad, pues ella representa solamente una ley subterránea; en principio, esta ley no es defendida más que por «una sombra exangüe», la singularidad inefectiva y sin fuerza. Pero, no por ello esta ley deja de ser la raíz del espíritu efectivo, y, en ese sentido, el supremo derecho de la comunidad se convierte en su suprema culpa. El muerto cuyo derecho resulta lesionado sabe encontrar instrumentos para su venganza que disponen de una efectividad igual; esos instrumentos son otras ciudades que, al convertirse en hostiles, devastan en la *guerra* la comunidad que ha deshonrado y roto su propia fuerza, la piedad familiar. Estas guerras entre ciudades, cuyo sentido, como ya hemos visto, es el de reprimir los movimientos centrífugos en el seno de la ciudad humana, parecen contingencias. Pero, en realidad, traducen una *dialéctica necesaria* que lleva a su fundamento la sustancia ética individual.[71]

70. *Phénoménologie*, II, p. 40 (*Fenomenología*, p. 280).

71. Se trata del tránsito del espíritu nacional, que es una *individualidad*, al Imperio, que opone las *personas* y el Estado abstracto.

Este desarrollo general puede resumirse así: primero el espíritu inconsciente de los penates es vencido por el espíritu autoconsciente de la ciudad, pero a su vez el espíritu individual de las ciudades desaparece en un imperio sin espíritu. «De la misma manera que antes los penates se hundían en el espíritu de un pueblo, así también ahora se hunden los espíritus vivos de los pueblos por el hecho de su individualidad, pasando a una comunidad universal cuya universalidad simple se halla privada de espíritu, muerta, y cuya vitalidad es el individuo singular como singular.» Para Hegel, que ha conocido el universalismo del siglo XVIII y el imperio de Napoleón, el espíritu sólo puede vivir encarnado en pueblos diversos, en realidades históricas concretas. En caso contrario, la sustancia del espíritu pierde su individualidad y se transforma en una universalidad muerta. Ello no obstante, esta multiplicidad de pueblos en la historia no puede ser planteada como un fin; hay un devenir que hace pasar a la escena de la historia a unos o a otros alternativamente. Aquí, en la disolución de la ciudad ética, vemos cómo la guerra realiza en esa desaparición de las ciudades la universalidad abstracta del espíritu y la efectividad del sí mismo singular. La guerra tiene una función doble;[72] por una parte, es necesaria al gobierno para luchar contra la acción separatista de los penates, la individualización en familias que están bajo la dirección del principio de la singularidad, la feminidad; por otra parte, hace aparecer la particularidad contingente de cada ciudad. En apariencia, la ciudad había vencido el principio femenino de la singularidad, pero éste se venga. «La feminidad, eterna ironía de la comunidad, cambia por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado.»[73] Entonces el individuo singular no es ya una sombra exangüe o el representante de la voluntad común; aparece como sí mismo efectivo. La guerra exige la fuerza de la juventud y la ambición de los conquistadores. La comunidad sólo podía preservarse reprimiendo el espíritu de la singularidad, pero al mismo tiempo ha de llamarlo como sostén del todo. «En efecto, esta comunidad es un pueblo, ella misma es individualidad y sólo es así esencialmente para sí misma porque otras individualidades son para ella, porque las excluye y se sabe independiente de ellas.» La suerte de las ciudades depende de este principio que la ciudad reprime, y justamente por eso el orden ético se disuelve. Las dos leyes han perdido su individualidad en la unidad de la sustancia. Esta misma sustancia, liberada de la naturalidad, ha

72. *Phénoménologie*, II, p. 41 (*Fenomenología*, p. 282).

73. Sobre la *guerra*, que hace de la individualidad *original* de un pueblo una individualidad *infinita* (negando su negación), Hegel había insistido desde los artículos acerca del *Derecho natural* de Jena (ed. Lasson, VII, p. 372) —una paz demasiado larga conduce a un hundimiento del espíritu en la naturalidad. La misma tesis —expresada de una forma menos romántica— vuelve a encontrarse en los *Principios de la filosofía del derecho* de Berlín (traducción francesa, pp. 249 y ss.).

pasado a ser el destino negativo y simple, pero al mismo tiempo el sí mismo se ha hecho efectivamente real. El imperialismo ha sucedido al régimen municipal; el sí mismo exclusivo se ha transformado en realidad efectiva. ¿Cuál será ese nuevo mundo del espíritu comparable al momento de la *autoconsciencia* en el primer desarrollo de la *Fenomenología?*

II. La primera forma del sí mismo espiritual

En el reino ético el espíritu existía inmediatamente, pero esta existencia inmediata no conviene al espíritu, y por eso hemos asistido al declinar de la bella individualidad espiritual. Lo que sucede al mundo ético es el mundo del desgarramiento y de la alienación. El espíritu se opone a él mismo; de una parte percibe su esencia más allá de la realidad, de otra parte se aparece en este mismo mundo como exterior a sí mismo.

Ello no obstante, la verdad del mundo ético es la emergencia del sí mismo que todavía no existía como tal en él. Este sí mismo es inmediatamente universal; se sabe como la persona abstracta que vale en sí y para sí, y esta efectividad del sí mismo, su reconocimiento y su validez, son los elementos del nuevo mundo del espíritu en el que ahora penetramos. ¿Cómo este mundo es propiamente lo inverso de lo que parece ser, cómo la certeza de sí *realizada* da origen a un mundo en el cual el sí mismo ya no se encuentra a él mismo? Esto es justamente lo que nos enseña la dialéctica del *estado de derecho*.[1] Reproduce en el universo del espíritu la dialéctica con la que ya habíamos topado en la historia de la formación de la autoconsciencia. Se trata del proceso de desarrollo de la consciencia estoica que se transforma en consciencia desgraciada, tras haber dejado atrás el escepticismo. Pero ahora no es el caso del desarrollo particular de una autoconsciencia, sino de un momento general de la historia del espíritu. En este sentido, de la misma manera que el mundo ético correspondía al régimen municipal y a la ciudad griega, la *realización* universal del sí mismo corresponde en el espíritu del mundo a la desaparición de este régimen municipal y al desarrollo del Imperio romano.

Antes de analizar la dialéctica hegeliana tal como se presenta en la *Fenomenología* no resultará inútil buscar sus orígenes en los *Trabajos de juventud*. La citada «consciencia desgraciada» de la historia que corresponde al paso de la ciudad antigua al despotismo romano, del paganismo al cristianismo, fue tomada en consideración por primera vez por Hegel en un escrito de Berna.[2] Todavía no se utiliza el término «consciencia desgraciada», pero en ese estudio encontramos ya las principales características de dicha consciencia. Tampoco deja de tener in-

1. *Phénoménologie*, II, pp. 44 y ss. (*Fenomenología*, pp. 283 y ss.).
2. NOHL, *op. cit.*, pp. 219 y ss.

terés señalar que antes de presentar en una forma abstracta la escisión del yo en él mismo, Hegel descubrió esta consciencia desgraciada en un *fenómeno histórico*. Los dos análisis, que están separados en la *Fenomenología* —el de la consciencia desgraciada propiamente dicha en el capítulo de la autoconsciencia y el de la alienación del espíritu en el capítulo sobre el estado de derecho—, fueron elaborados conjuntamente, y el primero fue sin duda el que viene en segundo lugar en la *Fenomenología*. Hegel descubrió lo que más tarde será la *consciencia desgraciada* en general en una cierta transformación del *espíritu del mundo* de donde salió el mundo moderno.

El texto se titula *Diferencia entre la imaginación griega y la religión positiva cristiana.*[3] Se refiere al tránsito del paganismo al cristianismo. Hegel se inspira en Gibbon y Montesquieu, pero trata este problema histórico como filósofo. «El rechazo de la religión pagana por la religión cristiana es una de las revoluciones más sorprendentes, y la investigación de sus causas debe ocupar más particularmente al filósofo de la historia.»[4] Esta revolución ha estado precedida por una transformación silenciosa y continua del *espíritu del mundo* cuya importancia debe tenerse más en cuenta que los acontecimientos que afectaron a la imaginación de los contemporáneos. El paso de la ciudad antigua, del régimen municipal, al mundo moderno y su religión no puede explicarse de una manera tan simple como creen ciertos defensores de la Aufklärung. No fue el espíritu crítico lo que un día hizo desaparecer el paganismo, sino que esta desaparición tiene que ver con una transformación social y espiritual del mundo humano. «¿Cómo pudo desaparecer una religión que desde hacía siglos estaba enraizada en los Estados y tenía una conexión tan estrecha con la constitución del Estado?»[5] Nosotros consideramos hoy a las divinidades paganas como indignas de todo crédito, y sin embargo los hombres más sabios de la Antigüedad aceptaron lo que actualmente nos parece absurdo.

Hay que entender en primer lugar que la religión de los griegos y de los romanos se hallaba vinculada a toda la vida antigua. Era la religión de un pueblo y, nos dice Hegel, de un pueblo libre. Pues bien, fue con la pérdida de la libertad como desapareció el poderío de esta religión sobre las almas. «La transformación de la libertad en despotismo acarreó la decadencia de la religión antigua; ésta perdió su poderío sobre las almas cuando la libertad pasó a ser una palabra vacía... ¿De qué le sirven al pescador los arroyuelos si la corriente principal se ha secado?»[6] El ciudadano antiguo ignoraba la libertad de conciencia; para él no tenía sentido la noción moderna de libre

3. NOHL, p. 219.
4. NOHL, p. 220.
5. NOHL, p. 220.
6. NOHL, p. 221.

arbitrio. En opinión del joven Hegel, la libertad de que se trata aquí expresa solamente la relación armoniosa entre el individuo y la ciudad. El ciudadano antiguo era libre en la medida en que se confundía con su ciudad, donde la voluntad del Estado no era distinta de su propia voluntad. Ignoraba entonces no sólo el límite de su individualidad, sino también la coacción externa de un estado dominador. «La idea de su patria, de su Estado, era para el ciudadano antiguo la realidad invisible, la cosa más elevada por la que él trabajaba, el objetivo final de su mundo.»[7] Hegel cita aquí a Montesquieu, para quien el principio de la república era la *virtud*, no en el sentido de una moral individualista, sino de una moral cívica. «El ciudadano antiguo era libre precisamente porque no oponía su vida privada a su vida pública.» Por tanto, el Estado no era para él un déspota ajeno. «Como hombre libre, obedecía leyes que él mismo se había dado..., sacrificaba su propiedad, sus pasiones, su vida por una realidad que era la suya.» Había en ello una totalidad viva, y la religión pagana no era más que la expresión de esta bella individualidad. El ciudadano antiguo ponía la parte eterna de él mismo en su ciudad. Por consiguiente, el problema de la inmortalidad del alma no se planteaba para él de la misma manera que se nos plantea a nosotros. «Catón sólo se ocupaba del *Fedón* de Platón cuando se le rompía el más elevado orden de cosas, su mundo, su república; entonces se fugaba hacia un orden de las cosas aún más elevado.»[8]

Pero esta ciudad —espíritu inmediato— se disolvió bajo la acción de las guerras. Un imperialismo nivelador la sucedió. El *ciudadano* como tal desaparece y en su lugar surge la *persona privada*. El individuo se repliega en sí mismo, «la imagen del Estado como un producto de su actividad desapareció del alma del ciudadano; sólo unos cuantos llevaban el peso del Estado y, a veces, uno solo. Los demás no eran más que engranajes de una máquina». Esta imagen mecánica nos permite comprender lo que en la *Fenomenología* Hegel llama una relación sin espíritu. En el puesto de aquella bella relación viva entre el individuo y el Todo surge el interés limitado del individuo por su propia conservación y la abstracta dominación del Estado. «Toda actividad, todo fin —escribe Hegel en Berna—, afectan solamente al individuo; ya no hay actividad alguna para un Todo, para una Idea.»[9] Lo que constituye el fin del individuo es la *propiedad privada*. Cada ciudadano sólo puede considerar al Estado como un poder ajeno que utiliza para sus propios intereses. «Cada cual trabaja para sí mismo u obligado por otro individuo.» El

7. Y este objetivo final, añade Hegel, estaba presente para él, era una realidad; él mismo contribuye a presentar y a mantener esta realidad (NOHL, p. 222). Hay que añadir que para designar este *objetivo final real* o esta realidad que incluye en ella su propio *sentido*, Hegel emplea por primera vez el término *Idea*.
8. NOHL, p. 222.
9. NOHL, p. 223.

derecho de ciudadanía no pasa de ser un derecho a la seguridad de la propiedad, «ésta cubre ahora todo el mundo del individuo».[10] Lo que luego describió Hegel en la *Fenomenología* es justamente este *atomismo* social que tiene por correlato la dominación de un «amo del mundo» y la relación universal, pero formal, del derecho.

A partir de ese momento la religión antigua deja de tener sentido: creencias nuevas salen a luz en ese desventurado mundo y el cristianismo, que Hegel denominaba en Tubinga una *religión privada*, por oposición a la *religión de un pueblo*, establece su dominio sobre las almas. «En este estadio el hombre debía huir de este mundo para encontrar algo absoluto fuera de él, debía tomar consciencia de la corrupción de su naturaleza e ir desde el más acá (la prosa del mundo) al más allá (la reconciliación con lo infinito no realizada aquí abajo).» Es esta separación del sí mismo y su esencia lo que va a caracterizar el mundo del espíritu que se ha hecho extraño a sí mismo. El dualismo del más acá y el más allá sucederá a la unidad viva, a la presencia en sí mismo que existía en el mundo ético.

Esta transformación social y espiritual que nos hace pasar del mundo antiguo al mundo moderno, del ciudadano a la persona privada, era tan importante para Hegel que, como vamos a ver, continuará su estudio en el artículo sobre el *Derecho natural* de Jena. El texto de Jena no difiere del primer esbozo hecho en Berna, pero anuncia con más precisión la dialéctica de la *Fenomenología*. «La vida privada ha sucedido a la vida para el Estado, y con ella ha aparecido el formalismo del derecho abstracto que fija el ser singular y lo pone absolutamente.»[11] Este formalismo del derecho, el reino de la persona que vale en sí y para sí misma, es lo que caracteriza el capítulo de la *Fenomenología* que nos proponemos estudiar ahora.

La dialéctica de Hegel es fácil de captar en su desarrollo general. La sustancia compacta del espíritu se ha resuelto en el mundo de las personas, es lo que deviene objeto nuestro. En el lugar de la *bella individualidad ética* surge la *persona jurídica;* en el puesto de las relaciones vivas de las individualidades éticas aparece una igualdad sin espíritu, la igualdad del derecho, el reconocimiento jurídico. Pero el contenido que dicho yo se da resulta siempre inadecuado a este formalismo. La posesión reconocida se transforma en propiedad. Así, en la primera parte de la *Filosofía del Derecho* de Berlín, Hegel tratará del derecho

10. NOHL, p. 223.

11. HEGEL, *Werke*, ed. Lasson, VII, pp. 381-282. Debe señalarse que la *Fenomenología* presenta esta aparición de la *persona* en la historia, mientras que la *Filosofía del Derecho* considera la noción de Derecho como el primer momento de la dialéctica que expone en sí y para sí el concepto del Derecho. El propio Hegel ha indicado la diferencia de punto de vista entre el *Fenomenología* de 1807 y el *Sistema* en una nota de la *Filosofía del Derecho*, pp. 129-130 de la traducción francesa).

abstracto de la persona, vinculando inmediatamente ese derecho a la propiedad privada.

Sin embargo, el contenido que el yo se da en forma de propiedad privada es un contenido finito que escapa en su devenir al formalismo jurídico. En este contenido el yo no se encuentra a él mismo, sino que, en realidad, forma parte de una potencia extraña. «Así, pues, el contenido pertenece a una potencia extraña y propia que es otra que lo formalmente universal y que es, por tanto, el azar y el capricho.»[12] Cuando el yo descubre la exterioridad, este contenido se refleja en su lado, se condensa en la persona de un soberano del mundo, de una dominación ajena. Así, el mundo de las personas, donde la certeza universal del sí mismo resulta efectivamente realizada, es un mundo en que el yo se le escapa a él mismo. Cuando se pone inmediatamente y experimenta su propia finitud, se ve fuera de sí, ya sea en la forma de un contenido real del que se distingue y que, sin embargo, no es más que su obra, ya sea en la forma de una esencia absoluta que, como la consciencia desgraciada, debe poner más allá de este mundo finito; «esta validez universal de la autoconsciencia es la realidad que se le ha hecho extraña. Dicha validez es la efectividad universal del sí mismo, pero una efectividad tal es también su renuncia, la pérdida de la esencia del sí mismo.»[13]

Así, pues, esta dialéctica sirve de tránsito entre el mundo ético y el mundo de la cultura; es una crítica de la relación y de la comunicación de los individuos, como relación exclusivamente jurídica. El reconocimiento abstracto, la igualdad formal de las personas, que ha sustituido la unidad viva del espíritu, recubre mal el devenir de un contenido concreto que, tras escapar a esta unidad del espíritu, se desarrolla ahora por su propio lado. Este contenido es el mundo de los hombres privados, la transformación de las propiedades. Así, cuando el ciudadano antiguo se convierte en persona privada, el sí mismo abstracto se realiza, pero realizándose descubre su exterioridad; es él, naturalmente, quien hace este mundo y a pesar de ello se le aparece como algo distinto, lo mismo que su esencia le parece ajena a este mundo finito. La descripción de Hegel tiene una significación histórica, corresponde al momento del imperialismo romano, pero tiene también un alcance más general. En nuestra opinión, es justamente a la luz de este texto de la *Fenomenología* como se puede entender la primera parte de la *Filosofía del Derecho* de Berlín y la influencia que ese análisis del derecho abstracto y de la relación jurídica de las personas pudo ejercer en Marx. «El contenido efectivo o la determinación de lo mío, tanto si se trata de una posesión externa como incluso de una riqueza o pobreza interna del espíritu y del carácter, no están inmersos en esta

12. *Phénoménologie*, II, p. 47 (*Fenomenología*, p. 285).
13. *Phénoménologie*, II, p. 49 (*Fenomenología*, p. 286).

forma vacía ni le conciernen en nada. El contenido pertenece, por tanto, a una potencia propia...»[14]

Algunos pasos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* pueden arrojar luz sobre el contexto histórico de esta dialéctica y precisar concretamente cada uno de sus momentos (la validez de la persona, la contingencia de la persona, el soberano del mundo). Se trata del tránsito del mundo griego al mundo romano. «El principio griego nos ha mostrado la espiritualidad en su alegría, su serenidad y su goce. El espíritu no se había retirado aún a la abstracción... La personalidad universal, abstracta, no existía todavía, pues el espíritu debía adaptarse previamente a esta forma de individualidad abstracta que ha sometido la Humanidad a una dura disciplina. En Roma vamos a encontrar esta libre universalidad, esta libertad abstracta que por una parte pone el Estado abstracto, la política y la fuerza por encima de la individualidad concreta, subordinándola enteramente, y que por otra parte crea frente a esta universalidad la personalidad, la libertad del yo dentro de sí mismo, que hay que distinguir claramente de la individualidad.»[15] El mundo romano —y particularmente el período imperial— sirve, pues, de transición entre el espíritu todavía inmediato y el mundo moderno.

En el primer momento del espíritu el sí mismo no existía todavía para él mismo; sólo estaba presente en su vínculo con la sustancia, como el *ciudadano* de tal ciudad particular o como la *sangre* de la familia, «pero ahora ha salido de su inefectividad».[16] Esta reflexión de la sustancia en el sí mismo es necesaria, y al término del desarrollo del espíritu la sustancia se habrá transformado en sujeto. Ello no obstante, aquí únicamente encontramos el *primer tipo del sí mismo*, el sí mismo inmediatamente universal y, por tanto, *contradictorio*. «Su ser ahí es el ser-reconocido. De la misma manera que la persona es el sí mismo vacío de sustancia, así también el ser ahí de la persona es la efectividad abstracta; la persona vale y vale precisamente de forma inmediata. El sí mismo es el punto que se halla inmediatamente en reposo en el elemento de su ser. Este punto es sin la separación de su universalidad, y así el sí mismo y la universalidad no tienen movimiento ni relación mutua; el universal es sin distinción en él y no es el contenido del sí mismo, y tampoco este sí mismo está cubierto por él mismo.»[17] En cambio, en el mundo de la cultura el sí mismo, alienándose voluntariamente, pondrá lo universal fuera de él y así podrá darse un contenido propio. Recíprocamente, el universal recibirá en él al sí mismo y

14. *Phénoménologie*, II, p. 46 (*Fenomenología*, p. 285).
15. *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, traducción francesa, *op. cit.*, p. 61.
16. *Phénoménologie*, II, p. 44 (*Fenomenología*, p. 283).
17. *Phénoménologie*, II, p. 170. El espíritu reflejándose como el sí mismo será, por lo tanto: *a*) el sí mismo inmediato (la persona abstracta); *b*) el sí mismo oponiéndose a sí (voluntad particular y voluntad general); *c*) el sí mismo como sujeto actuante, creador de historia.

se hará efectivo. De esta manera se preparará una segunda forma de reflexión del espíritu, un *segundo tipo de sí mismo espiritual.*

Pero en el momento que ahora estudiamos el sí mismo no es más que una forma abstracta yuxtapuesta a un contenido contingente. Los espíritus vivos de los pueblos han desaparecido en una comunidad universal, privada de espíritu, el Panteón romano, y la vitalidad sólo pertenece ya a un individuo singular, en tanto que singular, que sirve de contenido a la abstracción de la persona. lo universal «se ha fragmentado en átomos que constituyen la absoluta multiplicidad de los individuos», y este espíritu muerto es «una igualdad en la que todos valen como cada cual, como persona».[18] En la *Filosofía de la Historia* Hegel resume así esta evolución: «El cuerpo vivo del Estado y la mentalidad romana que vivía en él como su alma se reduce ahora a la singularización del derecho privado inanimado. Lo mismo que en la putrefacción del cuerpo físico cada punto adquiere para sí una vida propia que, sin embargo, no es otra cosa que la vida miserable de los gusanos, así también aquí el organismo político se ha disuelto en los átomos de las personas privadas.»[19]

El orden abstracto que corresponde a la validez de la persona es el orden del derecho tal como lo han ido elaborando poco a poco los grandes juristas del Imperio romano. Sus trabajos, que habían inspirado a Leibniz el pensamiento de que las demostraciones del derecho apenas tenían menos precisión que las de los geómetras, conducen a un mecanismo del entendimiento. La persona es el ser-reconocido en sí y para sí mismo; pero este reconocimiento no tiene contenido, sólo puede establecer un vínculo externo entre los individuos. El tiempo transcurrido desde el reinado de Augusto hasta el de Alejandro Severo (doscientos cincuenta años después de Jesucristo) es considerado como la gran época de la ciencia del derecho, pero es también la época de dominación más implacable. Coincide con la desaparición de todas las antiguas instituciones municipales y religiosas, con el crecimiento del despotismo. En efecto, no hay mediación alguna entre la persona que yo soy de derecho y el contenido contingente que me constituye por otra parte. Si la antigua sustancia del pueblo se ha reflejado en el destino y si el destino vacío «no es otra cosa que el Ego de la autoconsciencia»,[20] veamos ahora lo que pasa con la certeza abstracta de sí mismo. La meditación del estoicismo conduce al escepticismo, y el escéptico desvela la contingencia del contenido que está ahí efectivamente. El individuo, que se sabe en vano como persona, aparece solo frente a una dominación extranjera, que le aplasta. «La voluntad del emperador estaba por encima de todo; bajo su dominio la igualdad era absoluta... El derecho privado se desarrolló y completó esta igualdad... En

18. *Phénoménologie*, II, p. 44 (*Fenomenología*, p. 283).
19. *Filosofía de la historia*, traducción francesa, *op. cit.*, II, p. 100.
20. *Phénoménologie*, II, p. 44 (*Fenomenología*, p. 284).

efecto, el derecho privado consiste en que la persona vale como tal en la realidad que ella se da, en la propiedad.»[21] El derecho no es ya ese canto sagrado y misterioso que se transmitía oscuramente en la familia; sale de los ritos, se hace cosa pública. En realidad, el mundo del derecho no es otra cosa, en opinión de Hegel, que lo que el estoicismo expresaba en el pensamiento. El derecho privado tenía su único punto de apoyo en la autoridad y la tradición, era la regla impuesta *(Jussum)*; bajo la influencia de la filosofía estoica se transforma en la manifestación de la equidad natural. De acuerdo con una definición de aquel tiempo, el derecho de la especie humana es *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit.*

Pero la independencia de la consciencia estoica era la independencia de un pensamiento replegado sobre sí mismo que niega el contenido y las instituciones determinadas. «Con su fuga lejos de la efectividad, una consciencia tal alcanzaba solamente el pensamiento de la independencia; es absolutamente para sí en tanto que dicha consciencia no vincula su esencia a ningún ser ahí determinado, sino que pretende abandonar todo ser ahí y sólo pone su esencia en la unidad del pensamiento puro. De la misma manera, el derecho de la persona no se halla vinculado a un ser ahí más rico o más poderoso del individuo como tal, ni tampoco a un espíritu vivo universal, sino más bien al puro uno de su efectividad abstracta o a este uno en tanto que autoconsciencia en general.»[22]

Por eso el estocismo encontraba su verdad en el escepticismo y el escepticismo era la consciencia efectiva de la contingencia del contenido. Pero el mismo escepticismo, al pensar esta contingencia que quiere sobrepasar, es, como consciencia de la contingencia y de la finitud, una consciencia contingente y finita, una consciencia que siempre se está haciendo ajena a sí misma y, por consiguiente, desgraciada. Tal es el caso de la persona jurídica abstracta: por fuerza, ha de descubrir en la realidad que ella se da —la propiedad— la contingencia y la finitud de su contenido. «Por consiguiente, la consciencia del derecho hace más bien en su validez efectiva misma la experiencia de la pérdida de su realidad y de su completa inesencialidad; designar a un individuo como una persona es la expresión del desprecio.»[23] Así, pues, el mundo romano que Hegel designa como el mundo de la «interioridad abstracta» es —por paradójico que parezca el contraste— el mundo de la finitud, la *prosa del mundo*. La posesión, estado de hecho, pasa a ser propiedad, estado de derecho; pero este reconocimiento que eleva al yo para sí a yo en sí y para sí mismo no cambia nada en este contraste. Como más tarde escribe Hegel en la *Filosofía del Derecho:* «La igualdad sólo podría ser igualdad

21. *Filosofía de la historia, op. cit.*, II, pp. 98 y ss.
22. *Phénoménologie*, II, p. 45 (*Fenomenología*, p. 284).
23. *Phénoménologie*, II, p. 47 (*Fenomenología*, p. 285).

de las personas abstractas como tales, y justamente todo lo que concierne a la posesión, el territorio de la desigualdad, cae fuera de la persona abstracta.»[24]

Por tanto, el contenido se refleja en él mismo de la misma manera que la forma lo ha hecho por su parte, y a la persona abstracta *replegada en sí misma* se opone una dominación no menos abstracta, un poder arbitrario y exterior. La validez de la persona nos ha conducido a la contingencia de la persona, y esta última lleva al pensamiento del «soberano del mundo», en el cual se junta todo el movimiento y el devenir del contenido.

El *amo del mundo* o, según la expresión de la *filosofía de la historia*, la *monas monadum* simboliza para el pequeño propietario de provincias el contenido que es ajeno a su personalidad. «El individuo encuentra su destino en los favores del emperador o en la violencia, o en la astucia, en la captación de la herencia.» En el lugar de una pequeña república donde cada ciudadano se siente directamente miembro vivo de la comunidad, aparece la paz romana extendida por el mundo. El *Estado* ha pasado a ser para el individuo un *destino*. De una parte, hay personas abstractas que se excluyen unas a otras y sólo se conceden una realidad por sus propiedades; de otra hay la continuidad y la unidad de esas personas exclusivas, pero esta continuidad y esta unidad les son externas, es decir, el despotismo de los emperadores, del amo del mundo o del *Dios real*.[25] Hegel se complace en mostrar cómo se ha constituido esta «persona solitaria» que hace frente a todos y que representa al amo de este mundo. En su aislamiento la persona del emperador no tiene poder, sólo se afirma y vale por la masa de sujetos que le hacen frente. El «soberano del mundo», adorado como un dios, es la más débil de las criaturas y su sí mismo formal es incapaz de contener las potencias desencadenadas que salen a la luz en él. «Sabiéndose de esta manera como el conjunto de todas las potencias efectivas, el soberano del mundo es la autoconsciencia titánica que se sabe a sí misma como Dios efectivo; pero como es solamente sí mismo formal, incapaz de domar dichas potencias, su movimiento y su goce de sí son también el titánico frenesí.»[26] El *príncipe de este mundo*, denunciado por los cristianos de la época y adorado como un Dios por los paganos, sólo se conoce efectivamente a sí mismo en la violencia destructora que ejerce con sus súbditos; por lo tanto, está también fuera de sí mismo, como el amo, cuya verdad residía en el esclavo que trabajaba para él.

24. Traducción francesa, *op. cit.*, II, p. 66.
25. *Filosofía de la historia, op. cit.*, II, p. 100.
26. *Phénoménologie*, II, p. 48 (*Fenomenología*, p. 285). «En virtud del principio de su personalidad, el sujeto sólo tiene el derecho de poseer, y la *persona de las personas* (la bastardilla es nuestra) el de poseer todo el mundo, de manera que el derecho individual es resuelto y sin derecho al mismo tiempo... A pesar de lo cual, la miseria de esta contradicción es la *educación del mundo*» (*Filosofía de la Historia*, II, p. 103).

Tal es, pues, el cuadro del nuevo mundo que surge de la disolución del mundo ético. Dicho mundo es aquel en el cual el sí mismo se ha hecho efectivamente real, pero se ha revelado también como aquel en el cual el sí mismo está siempre fuera de sí. En este «miserable mundo» al hombre no le queda más remedio que refugiarse en la filosofía y pensar su inesencialidad. «Pero la consciencia rechazada desde esta efectividad hacia sí misma piensa esta inesencialidad suya.»[27] En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* Hegel dice más concretamente: «El hombre buscaba el descanso en la filosofía, que era la única todavía capaz de proporcionar un punto de apoyo sólido existente en sí y para sí; pues los sistemas de aquel tiempo, el estoicismo, el epicureísmo, aunque opuestos, llevaban al mismo resultado, a saber, hacer al espíritu en sí indiferente con respecto a todo lo que representa la realidad... Pero esta reconciliación interior por medio de la filosofía sólo tenía un carácter abstracto en el puro principio de la personalidad, puesto que el pensamiento que, en tanto que puro, se daba a sí mismo por objeto y se reconciliaba, no tenía realmente objeto, y la inquebrantable firmeza del escepticismo hacía de la ausencia de fin el fin mismo de la voluntad. Esta filosofía sólo conoció la negatividad de todo contenido y no es más que el consejo dado por la desesperación a un mundo que no tenía ya nada sólido.»[28]

La *consciencia desventurada* por la alienación voluntaria de su subjetividad preparaba la razón para la cual era la categoría, la unidad del ser y del sí mismo. Igualmente el sí mismo universal de forma inmediata que engendra un mundo, que es no menos inmediatamente lo contrario de él mismo, debe alienarse de modo voluntario. Pero esta alienación permite la construcción de un nuevo reino del espíritu al término del cual el sí mismo se habrá *hecho* universal él mismo; este reino es el del *espíritu extrañado de sí mismo* que se opone al *espíritu inmediato.* En aquél el sí mismo existía *inmediatamente,* ya sea como expresión de una de las masas de la sustancia, ley divina o ley humana, ya sea en su pura validez abstracta; en éste el sí mismo existe en el movimiento de la *mediación.* Renunciando a su inmediata certeza de sí, adquiere un contenido, y este contenido a su vez resulta penetrado por el sí mismo, y ese doble movimiento es el de la *cultura.*

27. *Phénoménologie,* II, p. 49 (*Fenomenología,* p. 286).
28. *Filosofía de la historia, op. cit.,* II, p. 101.

III. El mundo de la cultura y de la alienación

Introducción general. Hemos estudiado el espíritu inmediato o natural y hemos visto la disolución de este espíritu en el mundo de las personas privadas; la sustancia espiritual de que hemos partido se ha transformado en la relación formal de los individuos singulares en los que el sí mismo se ha refugiado como pura certeza (abstracta) de sí. Hemos ido, por tanto, de la sustancia al sí mismo, del orden social objetivo y natural a las personas privadas que se excluyen unas a otras; nos falta recorrer el camino inverso que nos conducirá a un segundo tipo de sí mismo, a un sí mismo cuya voluntad es realmente universal y que abarca en él todo el contenido sustancial del espíritu. «El primer *sí mismo* valía inmediatamente, era la persona singular; el segundo, que desde su alienación vuelve a sí mismo, será el *sí mismo universal*, la consciencia que capta el concepto.»[1] Este sí mismo que se encarnará históricamente en la «Libertad absoluta» de la Revolución Francesa será el resultado de la cultura y de la civilización anterior, de la que es terminación y negación a la vez. El mundo (en el sentido espiritual de este término que hemos indicado) ya no será más que la expresión de su voluntad, o mejor aún, será su voluntad misma.[2] Sin embargo, el término del desarrollo dialéctico no será alcanzado todavía, porque este segundo tipo de sí mismo, tras haber sobrepasado toda alienación, no hará de su voluntad universal un mundo que está ahí, una realidad desligada de él mismo. «El universal... es objeto y contenido del sí mismo y es su efectividad universal. Pero no tiene la forma del ser ahí libre del sí mismo. Por consiguiente, en este sí mismo no se llega a ninguna plenitud, a ningún mundo.»[3] En la *libertad absoluta* el espíritu no llegará a encontrarse a él mismo absolutamente en lo otro conservando al mismo tiempo esta forma de alteridad. Así y todo, los acontecimientos históricos que Hegel comenta y de los que fue testigo —el pensamiento revolucionario del siglo XVIII, la lucha de la Aufklärung contra la fe, la Revolución Francesa y la dominación de Napoleón— toman para él el valor de una *cifra* metafísica. Hegel trata de sacar de esos acontecimientos una filosofía del espíritu.

1. *Phénoménologie*, II, pp. 52-53 (*Fenomenología*, p. 288). El segundo tipo del sí mismo espiritual presentará el contenido de la sustancia como el sí mismo. Tal es el resultado de la alienación. En cambio, el primero no tenía contenido.
2. «El mundo es únicamente su voluntad y ésta es voluntad universal» (*Phénoménologie*, II, p. 131).
3. *Phénoménologie*, II, p. 171 (*Fenomenología*, p. 370).

El período que precede a los sucesos nombrados y que va desde la Edad Media hasta el siglo XVIII es estudiado primero como el período de la *cultura* (o de la civilización) *(Bildung)*. Este término tiene en Hegel un sentido muy general. Se refiere tanto a *cultura intelectual* como a *cultura política* o *económica*. Sin embargo, sólo podrá ser aclarado y tomado en toda su generalidad después de haber precisado el sentido del término *alienación* vinculado a aquél, puesto que la cultura es la alienación del sí mismo inmediato que hemos visto emerger de la sustancia ética y a partir de lo cual debemos ver cómo se reconstituye esta sustancia, «en que las potencias espirituales se ordenan en un mundo y se mantienen de este modo».[4] Este mundo ya no es, como el primer mundo del espíritu, un todo armonioso que descansa en sí mismo, sino un mundo dividido y desgajado, el mundo del espíritu *que se ha hecho extraño a sí mismo (entfremdete)*. El texto donde Hegel expone el sentido de esta expresión y anuncia los desarrollos que van a seguir es bastante oscuro a primera vista. Lo que nos proponemos es explicarlo antes de recorrer las etapas de la cultura que nos llevarán a la filosofía del siglo XVIII y a la Revolución Francesa.[5]

En el primer momento dialéctico del desarrollo del espíritu —el momento de la unidad primera o inmediata— la oposición, nos dice Hegel, estaba todavía implícita en la consciencia. Dicha consciencia era, por tanto, una con su esencia, y una inmediatamente. También se puede decir que este espíritu existía inmediatamente; la consciencia lo vivía como se viven los hábitos o las costumbres, cuyo origen es desconocido y que todavía no se consideran distintos del sí mismo que los vive. Muy diferente es el segundo momento dialéctico del desarrollo del espíritu, el momento de la oposición; esta oposición afecta a la efectividad del sí mismo, que no estaba presente como tal en el momento ético. En este primer momento «la consciencia no se toma a sí misma como este sí mismo exclusivo, y la sustancia no tiene la significación de un ser ahí excluido de este sí mismo, ser ahí con el cual tendría que hacerse uno solamente por medio de su extrañamiento, mientras que al mismo tiempo tendría que producir la sustancia».[6] Esta cita contiene lo esencial de lo que quiere mostrar Hegel. De una parte, insiste en la oposición fundamental que vamos a encontrar y que no existía en la fase precedente —la del sí mismo y de la sustancia— y, de otra parte, muestra cómo dicha oposición va a ser superada en un doble proceso, que será el de la cultura. En efecto, veremos que alienando su certeza inmediata de sí mismo, su ser natural, el sí mismo se vincula a lo universal, se hace él mismo sustancial o universal, mientras que por medio de esta misma operación produce y anima la sustancia misma.

4. *Phénoménologie*, II, p. 51 (*Fenomenología*, p. 287).
5. *Phénoménologie*, II, pp. 50 y ss. (*Fenomenología*, pp. 286 y ss.).
6. *Phénoménologie*, II, p. 50 (*Fenomenología*, p. 287).

El sí mismo pasa a ser sustancial cuando la sustancia deviene efectiva. En lo que concierne al primer punto —oposición entre la sustancia y el sí mismo— casi es inútil insistir, puesto que ya hemos mostrado en la condición del derecho privado cómo dicha oposición se producía necesariamente. La sustancia es justamente el contenido de la vida ética que escapa al sí mismo y se le aparece progresivamente como una realidad cada vez más ajena, cada vez más objetivada. Lo que en principio fue vivido por la consciencia espiritual como su mundo inmediato, las costumbres, la vida familiar y social, el poder de la ciudad, ha pasado a ser ahora para el sí mismo insular y exclusivo algo distinto de él mismo, un otro del que, sin embargo, no puede decir que es absolutamente otro. Por eso, la exigencia de volverse a encontrar en él está menos presente; y, como este contenido es la sustancia del espíritu, el espíritu sólo puede pensarse como separado de él mismo, como extrañado de él mismo. La oposición del sí mismo y de la sustancia contiene y resume todas las demás oposiciones que se presentarán y que serán sólo el desarrollo de aquélla. Así como cuando la autoconsciencia emerge de la vida universal, esta vida es para ella la misma y otra a la vez y la autoconsciencia no puede ser más que oponiéndose a esta vida y encontrándola en sí misma, así también la sustancia ética anterior ha pasado a ser para el sí mismo este otro que es lo mismo y que la citada sustancia debe volver a tomar en sí.[7] El carácter distintivo de esta fase del espíritu es precisamente que la sustancia haya devenido para el sí mismo un mundo extraño en el cual ella ya no se reconoce. «El mundo tiene entonces la determinación de ser una exterioridad, lo negativo de la autoconsciencia.»[8] No hay que olvidar, sin embargo, que estamos en el espíritu y que el contenido, que así se opone como mundo, no podría ser una cosa en sí, ni tampoco una naturaleza como en la dialéctica de la razón. Es solamente el espíritu *que es* por oposición al espíritu que *se sabe*, y es el mundo del sí mismo inmediato que, cuando se pone de esta manera en su exclusividad, ya no se encuentra a sí mismo: «pero una efectividad tal es también su inversión de forma inmediata, la pérdida de la esencia del sí mismo».[9] Por eso el ser ahí de este mundo es igualmente obra de la autoconsciencia, «una obra en la cual ésta no se reconoce a sí misma».

En el mundo del derecho (privado) el contenido, reunido en la dominación del amo del mundo, aparece ante el sí mismo como un contenido contingente y absolutamente exterior. Dicho contenido, resultante de los elementos dislocados, de las individualidades singulares, no deja de negarse a sí mismo y de transformarse. Pero su devenir es precisamente el movimiento del sí

7. Sobre la oposición entre la autoconsciencia y la vida universal, que se repite aquí como oposición entre la sustancia espiritual y el sí mismo, *cf.* en esta obra, III parte, cap. I: «Autoconsciencia y vida».
8. *Phénoménologie*, II, p. 50 (*Fenomenología*, p. 287).
9. *Phénoménologie*, II, p. 49 (*Fenomenología*, p. 286).

mismo que, gracias a su alienación, acaba dando una consistencia y un orden a este contenido. Produce la sustancia espiritual como su obra, «pero esta efectividad exterior que el soberano del mundo del derecho toma en él no es sólo la esencia elemental que se presenta de un modo contingente al sí mismo, sino que es también su trabajo más bien negativo que positivo; adquiere su ser ahí por la propia alienación de la autoconsciencia, su renuncia a su esencia [*Entwesung*]».[10] Con ello llegamos al segundo punto, el proceso de la cultura por medio de la alienación. El sí mismo inmediato —insular—, la persona privada del derecho, que se cree en sí y para sí, descubre su propia indigencia; toma consciencia de una «miseria del mundo». Esta toma de consciencia parece resultar de la violencia de una dominación que se ejerce sobre ella; en realidad, es ella misma la que es este mundo y se destruye a sí misma. Pero entonces el sí mismo inmediato se despoja de su inmediatez, se cultiva, aliena su *derecho natural* para conquistar la sustancialidad. De este modo constituye la sustancia. Dicha sustancia, en su ser ahí, es la alienación misma del sí mismo; en efecto, adquiere una consistencia y una permanencia gracias al movimiento del sí mismo que renuncia a su estado inmediato y pone la sustancia como sí mismo. «Sin embargo, esta actuación y este devenir mediante los cuales la sustancia se hace efectiva son el extrañamiento mismo de la personalidad, pues el sí mismo que vale en sí y para sí inmediatamente, es decir, sin extrañamiento, no tiene sustancia y es el juguete de esos tumultuosos elementos. Por tanto, *su* sustancia es su propia alienación y la alienación es la sustancia o las potencias espirituales que se ordenan en un mundo y se mantienen de este modo.»[11]

Así es como la sustancia se hace espíritu —en el doble movimiento del sí mismo hacia la esencia y de la esencia hacia el sí mismo—, es decir, unidad autoconsciente del sí mismo y de la esencia. Ello no obstante, por el hecho de este proceso de alienación, los dos términos siguen siendo recíprocamente ajenos, o, al menos, su verdadera unidad se pone *más allá de la presencia efectiva*. Esta unidad se da en la *fe*. «El espíritu es consciente de una efectividad objetiva, libre para sí. En contraste con esta consciencia se halla la unidad del sí mismo y de la esencia; frente a la consciencia efectiva está la consciencia pura.»[12] Así, pues, la consciencia que el espíritu tiene de él mismo es ahora *doble*. Por una parte, el espíritu se encuentra en un mundo objetivo, pero la exigencia de una unidad del sí mismo y de la esencia está siempre puesta, no realizada en *este* mundo donde el espíritu en el movimiento de la cultura continúa siendo ajeno a sí mismo; la unidad se da, por tanto, *más allá* de este mundo. La conscien-

10. *Phénoménologie*, II, p. 50 (*Fenomenología*, p. 287).
11. *Phénoménologie*, II, p. 51 (*Fenomenología*, p. 287).
12. *Phénoménologie*, II, p. 51 (*Fenomenología*, p. 287).

cia de la unidad es la *consciencia pura* y no la *consciencia real.* «La presencia tiene su oposición inmediatamente en su *más allá,* que es su pensamiento y su ser-pensado; inversamente, éste tiene su oposición en el *más acá,* que es su efectividad que se le ha hecho extraña.»[13]

El citado dualismo es característico del espíritu extrañado de sí mismo; es el signo de la *consciencia desgraciada* del espíritu. Hemos evocado un texto de juventud de Hegel en el cual estudiaba el nacimiento y el desarrollo del cristianismo con motivo de la transformación del mundo antiguo. El individuo ya no se encuentra a gusto en ese mundo: «En esa situación el hombre debía huir del mundo para encontrar algo absoluto fuera de él.» Está fuera de sí mismo y dicha separación tiene como correlato una unidad, pero una unidad que no puede tener presencia, porque toda presencia es ahora exterioridad para el sí mismo. «El despotismo había arrojado de la tierra al espíritu del hombre, la pérdida de la libertad le había llevado a buscar la seguridad de su eternidad, su absoluto, en la divinidad; la desventura de la época le había impulsado a buscar y esperar su felicidad en el cielo. La objetividad de la divinidad estuvo unida a la esclavitud del hombre y a la corrupción de un proceso igual.»[14] Así, la *fe* aparece como la exigencia de una unión por encima de la separación vivida por la consciencia; dicha unión se opone a la realidad actual y la trasciende. A pesar de lo cual tiene para la consciencia un carácter *objetivo,* un carácter de exterioridad, precisamente porque es el envés del mundo de la cultura y una nueva forma de alienación. El término *objetividad,* empleado por Hegel en los *Escritos de juventud* con el sentido de *positividad,* anuncia ya una diferencia entre la consciencia desgraciada y esta fe. Hay una diferencia entre la *consciencia desgraciada,* que era aspiración subjetiva, nostalgia de una unidad no realizada, y la *consciencia de la fe,* que es consciencia de una objetividad, pero de una objetividad más allá de la presencia. Hegel distingue más precisamente la consciencia desgraciada *subjetiva* y esta fe *objetiva* del mundo de la cultura. En la consecuencia desgraciada, el contenido sólo es deseado por la consciencia; «en cambio, en la consciencia creyente, es el contenido esencialmente objetivo de la representación, que huye en general de la efectividad y es así sin la certeza de la autoconsciencia».[15] Sigue tratándose de la sustancia del espíritu, pero proyectada más allá de la presencia. La fe es una huida del mundo presente, pero aquélla se ha convertido en *otro mundo* que, para ser el mundo del más allá, no deja de ofrecer un carácter de exterioridad y de objetividad. Fe y cultura se oponen, pero ambas son formas de alienación del sí mismo. La certeza de la autoconsciencia, el sí mismo, se ha hecho extraño

13. *Phénoménologie,* II, p. 51 (*Fenomenología,* pp. 287-288).
14. NOHL, p. 227.
15. *Phénoménologie,* II, p. 273 (*Fenomenología,* p. 444).

a sí tanto en un mundo como en otro. Desde sus *Meditaciones teológicas de juventud,* Hegel no ha dejado de reflexionar sobre la separación entre Dios y César introducida por el cristianismo en el mundo moderno. Cristo enseña que «su reino no es de este mundo». Exige «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». A partir de ese momento el hombre vivirá en un mundo desdoblado: el mundo de la acción, que es el de la ciudad terrestre, el del Estado, y el mundo de la fe, que es el de la ciudad de Dios. Pero estas dos ciudades se oponen radicalmente. La ciudad terrestre tiene una presencia efectiva para la consciencia; en cambio, su esencia está más allá de ella misma. La ciudad de Dios contiene, naturalmente, la esencia pensada del hombre, pero dicha esencia se halla cortada de la presencia real, no tiene efectividad, mientras que la otra era una efectividad sin pensamiento. La separación citada tuvo consecuencias considerables en la historia de la Humanidad. En los *Cursos de filosofía del espíritu* que preceden a la *Fenomenología,* Hegel muestra la importancia de este dualismo y la necesidad de superarlo. La distinción hecha por el hombre entre su «sí mismo efectivo» y su «sí mismo absoluto» es quizás un «mal menor».[16] «La religión —escribía entonces—, da al individuo la confianza, la creencia de que los acontecimientos del mundo se hallan conciliados con el espíritu», de que el curso de las cosas no es una necesidad ciega. «La religión es la representación del espíritu, el sí mismo que no ha unificado su pura consciencia con su consciencia efectiva.»[17]

En la *Fenomenología* Hegel topa continuamente con ese dualismo que él quiere superar y que expresa el desgarramiento del espíritu, obligado a vivir en un mundo y a pensar en otro; pero lo presenta bajo aspectos diversos y distingue con más o menos inspiración la *consciencia desgraciada,* la *fe* y la *religión.* La fe que aquí tomamos en consideración ya no es la profundidad de la subjetividad cuyo dolor hemos visto a propósito de la consciencia desgraciada. Esta consciencia desgraciada era la autoconsciencia subjetiva que se encuentra en ciertos cristianos de la Edad Media. El más allá no ha pasado a ser todavía una esencia objetiva, un contenido solamente pensado que tiene tanta solidez y rigidez con respecto al sí mismo como el mundo presente. Al contrario, es este contenido de la representación —bajo esa forma objetiva— lo que presenta la fe del mundo de la cultura. En este mundo, que es el mundo moderno, en el cual la fe objetiva se enfrenta con la pura intelección —en la Reforma, en la Aufklärung—, el contenido de la fe es objetivo, es *en sí mismo* y se halla falto de la certeza de la autoconsciencia. Siendo una *huida* de la efectividad, dicha fe no deja de ofrecer los caracteres de la citada efectividad. «Así, pues, aquí no se trata de la autoconsciencia de la esencia absoluta tal como es en sí y para sí misma, no se trata

16. En francés en el texto de Hegel (ed. Lasson-Hoffmeister, XX, p. 268).
17. *Ibid.*, pp. 268.

de la religión, sino de la fe, en tanto que es la huida del mundo efectivo y, en consecuencia, no es en sí y para sí misma. Esta fuga del reino de la presencia implica inmediatamente en sí misma una doble dirección.»[18] Elevándose desde la consciencia efectiva, desde la consciencia del mundo presente hasta la pura consciencia, hasta la consciencia del pensamiento y de la esencia, el espíritu encuentra en esta pura consciencia una nueva dualidad o una forma nueva de alienación; encuentra tanto la *pura intelección,* que todo lo reduce al sí mismo, como la *pura esencia,* que es el pensamiento sin el movimiento de la intelección. La fe es sólo un elemento; el otro elemento es el concepto y la fe del mundo de la cultura se ofrece en su oposición al concepto. Dicha oposición se pondrá de manifiesto en la lucha de la Aufklärung contra la fe. Las sutiles distinciones introducidas por Hegel —consciencia desgraciada, fe, religión— no dejan de tener significación histórica. En el sentido en que va a ser estudiada, es decir, como un momento dialéctico en el curso de la *Fenomenología,* la Religión será la consciencia que el espíritu toma de sí mismo; pero, antes de este estadio, la Religión sólo aparece en algunos de sus aspectos, necesariamente parciales. La fe en tanto que es la consciencia que el hombre tiene de la esencia, más allá de la presencia, será el término opuesto a la autoconsciencia como pura intelección. El conflicto entre la Aufklärung y la fe, conflicto que probablemente tiene sus inicios en la Reforma y el Renacimiento, expresará un momento del devenir del espíritu. Pero la Religión, tomada en sí y para sí misma, tendrá un sentido diferente en su originalidad y en su integralidad, sentido que debe desvelar.[19]

A pesar de estas complicaciones, que hacen bastante enigmáticas las interpretaciones de la *Fenomenología,* el sentido general de la oposición entre la pura consciencia y la consciencia efectiva es claro por sí mismo. En el mundo ético —el primer mundo del espíritu— el espíritu era en él mismo su propia presencia. No tenía en absoluto la significación de una negación de la autoconsciencia. El espíritu fenecido tenía una presencia en la sangre de los parientes. El poder del gobierno era el sí mismo de todos. «Pero, aquí, lo que posee una presencia tiene el valor de una efectividad solamente objetiva, con su propia consciencia más allá de sí mismo.» Nada tiene un espíritu fundado en sí mismo e inmanente, sino que todo está fuera de sí, en un espíritu extraño.[20] Así, pues, la totalidad de este mundo no es un espíritu único que reposa en sí mismo, sino que es ella misma extrañada de sí; la totalidad es extraña a sí misma como totalidad; de ahí la dupli-

18. *Phénoménologie,* II, p. 54 (*Fenomenología,* p. 289). La dirección del en sí y la del para sí.

19. Sobre la diferencia entre estos aspectos de la religión que se presentan antes de la religión como totalidad, forma del espíritu absoluto, *cf. Phénoménologie,* II, pp. 203 y ss.

20. *Phénoménologie,* II, p. 52 (*Fenomenología,* p. 288).

cidad de este mundo, los dos reinos que se reflejan y se oponen uno a otro como en un espejo, el mundo efectivo y el mundo de la fe. Cada cual existe sólo por mediación del otro, cada uno de ellos está alienado en el otro. Su verdad común es precisamente el sí mismo que se encuentra tanto en uno como en otro, en el uno con la forma del espíritu final de la cultura —la vanidad de todo contenido— y en el otro con la forma de la Aufklärung. «La Ilustración altera el orden doméstico que el espíritu implanta en el reino de la fe, introduciendo en él los instrumentos del mundo del más acá que el espíritu no puede renegar como propiedad suya, porque su consciencia pertenece igualmente a este mundo.»[21] El sí mismo en la cúspide de su cultura ha ganado la universalidad y lo ha reducido todo a él mismo, ha denunciado la alienación que hace que el hombre transplante al más allá el mundo del más acá; por consiguiente, reduce los dos mundos a uno solo en el cual el espíritu, superando todo extrañamiento de sí, deviene *libertad absoluta.*

I. *El mundo efectivo. La cultura.* El mundo espiritual es el mundo de la cultura *(Bildung)* y de la alienación *(Entäusserung).* No es la primera vez que encontramos esas expresiones en la *Fenomenología.* El esclavo sólo se hace amo del amo, y sólo se eleva a la verdadera autoconsciencia que es en sí misma, a través del proceso de la cultura o de la formación del ser en sí. Es justamente en el trabajo donde la consciencia esclava consigue exteriorizarse; dando forma a las cosas se forma a sí misma, renuncia a su sí mismo natural, esclavo del deseo y del ser ahí vital y de este modo gana su verdadero sí mismo. El sí mismo humano emerge del ser de la vida cuando de esta manera llega a dominar «la potencia universal y la esencia objetiva en su totalidad».[22] Ahora la esencia objetiva deja de ser el ser en sí de la vida para convertirse en ser de la *sustancia espiritual.* Esta sustancia, como en sí todavía abstracto, es justamente lo que la consciencia gana y domina por medio de su cultura. En el desarrollo de la autoconsciencia se trataba para el sí mismo humano de elevarse por encima del ser universal de la vida, manifestarse como la verdad de dicho ser comunicándole la *forma* de la autoconsciencia y *tomando* de él su ser en sí. En el desarrollo aquí considerado se trata de la dominación de la sustancia social por el sí mismo. El movimiento dialéctico es el mismo. «Así, pues, aquello por medio de lo cual el individuo tiene ahora valor objetivo y efectividad es la cultura.»[23] Gracias a la cultura, la sustancia solamente pensada, el en sí abstracto, se convierte en una realidad efectiva, como el ser en sí de las cosas debe su sentido al trabajo del hombre; y, recíprocamente, la individualidad determinada se

21. *Phénoménologie,* II, p. 53 (*Fenomenología,* pp. 288-289).
22. *Phénoménologie,* I, p. 166. *Cf.* en la presente obra, III parte, cap. I.
23. *Phénoménologie,* II, p. 55 (*Fenomenología,* p. 290).

eleva a la esencialidad de la misma manera que en el trabajo y en el servicio la consciencia empírica del esclavo pasa a ser una consciencia universal. Tampoco es la primera vez que topamos con el término alienación en la *Fenomenología.* Gracias, en particular, a la alienación de su pura objetividad, la consciencia desgraciada se eleva a la universalidad de la razón. Pero los términos de *cultura* y *alienación* tienen un significado muy parecido. El individuo determinado se cultiva y se forma en la esencialidad por medio de la alienación de su ser natural. Más precisamente se puede decir que, para Hegel, la cultura del sí mismo sólo es concebible a partir de la alienación * o del extrañamiento.[24] Cultivarse no es desarrollarse armoniosamente como en un crecimiento orgánico, sino oponerse a sí mismo, encontrarse a través de un desgarramiento y de una separación. El momento del desgarramiento y de la mediación es característico del concepto hegeliano de cultura y permite precisar la originalidad de la pedagogía (en el sentido más amplio del término) hegeliana si se la compara con la pedagogía racionalista y humanista (la de los defensores de la Ilustración o de un cierto humanismo clásico).[25] Por lo demás, Hegel concibió así la noción de cultura desde sus primeros escritos de juventud. La vida se desarrolla únicamente oponiéndose a sí misma; parte de la unidad ingenua (en el sentido de Schiller) y sólo se encuentra a sí misma tras un momento de separación y de oposición. Este movimiento circular, esta persecución de ella misma que es la vida del sí mismo aparece como fundamento del esquema dialéctico hegeliano. El primer momento es siempre el momento de la inmediatez, de la naturaleza, que es necesario negar. En esta inmediatez el sí mismo está en realidad fuera de sí mismo, es, pero debe convertirse en lo que es y para eso debe oponerse a sí mismo; sólo gracias a esta oposición, a la alienación que representa la cultura, el sí mismo puede reconquistar su universalidad. «La vida —escribía Hegel en los *Estudios teológicos de juventud*—, a partir de la unidad no desarrollada desde el principio, ha recorrido a través de la cultura el círculo que la conduce a una unidad completa.»[26]

Así, pues, la cultura tiene ahora una significación muy general. Resulta de una alienación del ser natural. El individuo renuncia a su derecho natural, a su sí mismo inmediato, que en el estado de derecho solamente era reconocido como tal. «Por tanto, esta

* En la versión castellana de la *Fenomenología del Espíritu,* W. ROCES ha traducido «*Entfremdung*» por «extrañamiento» y «*Entäusserung*» por «enajenación». *Cf. Fenomenología del Espíritu,* ed. cit., nota del traductor, p. 3. *(N. del T.)*

24. El término *extrañamiento (Entfremdung)* dice más que el de *alienación (Entäusserung);* no sólo implica que el sí mismo natural renuncia a sí, se aliena, sino también que *se extraña* de sí mismo. Para hablar de la oposición básica entre el bien y el mal, Hegel utiliza siempre el término extrañamiento.

25. Sobre el concepto de cultura en Hegel, *cf.* el estudio de W. MOOG, *Der Bildungsbegriff Hegels,* en «Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19 bis 23», abril de 1933, en Roma (J. C. B. Mohr, 1934).

26. NOHL, *op. cit.,* p. 378.

igualdad con todos no es la igualdad del derecho, no es el ser reconocido y el valor inmediato de la autoconsciencia que sólo afecta al hecho de que ella es; pero tiene validez por el hecho de que, a través de la mediación que es el extrañamiento, se ha puesto en consonancia con lo universal. La universalidad sin espíritu del derecho acoge en sí cualquier modalidad del carácter como del ser ahí y las justifica a todas de la misma forma. La universalidad que aquí vale es la universalidad que ha devenido, y por esto es efectiva.»[27] En la pedagogía de la Ilustración el individuo se eleva a la razón gracias a un continuo progreso, siguiendo una marcha lineal; en la pedagogía humanista hay como un desarrollo espontáneo y armonioso de todas las fuerzas de la Naturaleza. En la cultura hegeliana hay un momento en que el sí mismo se hace no igual a sí mismo, se niega él mismo para conquistar su universalidad. Tal es la *alienación* o el extrañamiento.[28]

El primer momento de este devenir del sí mismo gracias a la cultura es la formación del *hombre honrado,* la educación de la individualidad que extraña su naturaleza inmediata. Por consiguiente, la sustancia de la individualidad, su verdadera naturaleza originaria, lo que ella es en sí y debe devenir para ella misma, es precisamente la alienación del sí mismo natural. «Esta alienación de su ser natural es, por tanto, fin y ser ahí del individuo; es, al mismo tiempo, el medio o el tránsito tanto de la sustancia pensada a la efectividad como, a la inversa, de la individualidad determinada a la esencialidad.»[29] Hegel recoge ahora los conceptos que habíamos encontrado a propósito de la individualidad determinada (reino animal espiritual) y les da el significado que les conviene en este mundo del espíritu. En efecto, el sí mismo se sabe como sí mismo singular, pero su realidad, en este mundo espiritual, sólo consiste en su universalidad. Ya no se encuentra a él mismo como *este* sí mismo, sino como aquello que ha absorbido la sustancia universal. «Esta pretensión de individualidad no es sino el ser ahí considerado que no llega a estabilidad alguna en este mundo en el cual solamente lo que renuncia a sí mismo y, por lo tanto, solamente lo que es universal, conquista la efectividad.» La diferencia de los individuos se reduce a una desigualdad en la *energía del querer,* pero el fin y el contenido de la voluntad son tomados de la sustancia. Esto no quiere decir —como veremos en seguida con más detenimiento— que no haya una especie de *voluntad de poder* del sí mismo para apoderarse de la sustancia, para conquistarla para sí realizando cada vez

27. *Phénoménologie,* II, p. 55 (*Fenomenología,* p. 290).
28. Así es como se caracteriza la vida en general en los *Escritos de juventud:* sólo es *desarrollo* siendo *oposición.* Cada «etapa de su desarrollo es una separación necesaria para conquistar para sí toda la riqueza de la vida». Cultivarse es extrañarse de sí mismo, perderse para volverse a encontrar. La cultura —en el sentido pedagógico— también supone, por tanto, la *oposición.*
29. *Phénoménologie,* II, p. 55 (*Fenomenología,* p. 290).

con más eficacia la alienación del ser natural, pero el mundo al que se llega de esta manera es un mundo en el cual el sí mismo se ha formado en la universalidad. Esta cultura, que es negación del sí mismo natural y que resulta tal que en su punto superior de refinamiento, en una sociedad como la del siglo XVII francés, el «yo se hace odiable» o cobra un significado verdaderamente universal, mientras que, por otra parte, lo universal se realiza en las individualidades concretas, representa tanto la cultura en el saber como la cultura social. Hegel cita casi literalmente la frase de Bacon, «*Knowledge is power*»: «Cuanto más cultura tiene la individualidad, mayor es su efectividad y su poder.»[30] Pero, por otra parte, utilizando la reciente traducción que Goethe había hecho del *Neveu de Rameau*, insiste sobre el desprecio que en semejante mundo se tiene hacia quien ha conservado en sí la *especificidad de una naturaleza* y no se ha cultivado. «Especie. Dícese de personas en las cuales no se encuentra calidad, ni mérito», afirma justamente el diccionario de Littré. «Esas *especies* —decía Diderot— os hacen villanías y os exponen al resentimiento de las *personas honradas*.»[31]

Así, pues, la cultura del sí mismo es propiamente la alienación de su sí mismo natural, su educación en lo universal. Pero esta alienación es, al mismo tiempo, un extrañamiento. El sí mismo deja de encontrarse en él mismo; al hacerse universal *se ha extrañado de sí*. Lo que cada vez más faltará en este mundo es la coincidencia del sí mismo consigo mismo, coincidencia que era esencial en el primer mundo del espíritu. Y esto es lo que justificará, en el siglo XVIII, el deseo de un retorno a la naturaleza, o al menos a lo natural, preconizado por Rousseau.[32]

Ello no obstante, el primer momento que acabamos de tomar en consideración no es más que un aspecto de la alienación. Al mismo tiempo que el sí mismo se hace sustancial o universal, la sustancia se realiza concretamente. La alienación del sí mismo es su alienación en la sustancia; la organización política y social es, por tanto, el producto de esta alienación del sí mismo. No hay duda —y ahí radica el carácter mismo de este mundo— la organización de la sustancia le aparece al sí mismo individual como si fuese una efectividad extraña; pero en realidad es su obra, el otro aspecto de la cultura entendida en el sentido más general del término. «Lo que aquí se manifiesta como el fin del individuo bajo cuyo imperio entra la sustancia, que así deviene

30. *Phénoménologie*, II, p. 56 (*Fenomenología*, p. 290). Es notable que Hegel utilice la expresión de poder. Se trata de una voluntad de poder que anima al sí mismo en este mundo real.

31. DIDEROT, ed. Assezat de *Le neveu de Rameau*, p. 451. Es sabido que el texto de Diderot, conocido en Alemania por la traducción de Goethe, era ignorado entonces en Francia.

32. Las alusiones precisas a la cultura francesa del siglo XVII y XVIII, a la crítica de dicha cultura por Diderot y Rousseau, son muy claras en este texto de la *Fenomenología*.

suprimida, es precisamente lo mismo que la actualización de esta sustancia, puesto que la fuerza del individuo consiste en el hecho de adecuarse a la sustancia, es decir, de alienar su sí mismo y, por tanto, ponerse como la sustancia objetiva en el elemento del ser.»[33] Seguiremos insistiendo sobre la voluntad de poder que parece manifestarse aquí, en el esfuerzo del sí mismo por conquistar la sustancia. Ambición, pasión de poder político y de riqueza serán algo así como los motores de esta alienación del sí mismo que se hace sustancial y anima al mismo tiempo la sustancia de su propia vida.

El término alienación se encontraba ya en pensadores políticos como Hobbes, Locke y Rousseau, que, en forma diversa y opuesta, se plantearon el problema de la alienación del sí mismo natural. En efecto, si partimos del *estado de derecho* en su forma más general, tal como lo ve Hegel, es decir, como afirmación inmediata del derecho natural, tendremos que preguntarnos por qué la persona renuncia a todos sus derechos o a algunos de ellos, siendo dicha renuncia una condición de la vida social. Recordemos la fórmula rousseauniana que define el pacto social: «Todas estas cláusulas se reducen a una sola. A saber: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos en toda la comunidad.»[34] Para Hobbes, la alienación de los derechos individuales no se hacía a favor de la comunidad sino a favor del soberano. Además, Hobbes sólo conocía individuos. La prueba de que Hegel pensó explícitamente en esta alienación para constituir la comunidad la tenemos en los textos de la *filosofía del espíritu* anteriores a la *Fenomenología.* En esos textos Hegel estudia la realización de la sustancia social mediante la «cultura del individuo» y cita la teoría del *Contrato social:* «Nos representamos —dice— la constitución de la voluntad general como si todos los ciudadanos se juntaran, deliberaran y la pluralidad de voces formase la voluntad general.»[35] Pero bajo esta forma metafórica se concibe un movimiento necesario, el movimiento por medio del cual el individuo se eleva a lo universal «gracias a la negación de sí mismo». La alienación no aparece en la historia tan simplemente; la voluntad general se da primero en el individuo como lo que le es extraño, lo que es otro. Esta voluntad general es el en sí del individuo y lo que él ha de devenir. Así, pues, no puede ser un contrato, ni siquiera tácito, lo que constituye como tal la voluntad general. Pero «el todo es anterior a las partes», como había dicho ya Aristóteles,[36] y la sustancia social aparece al sí mismo como una realidad extraña que debe ganar alienándose él mismo. «La vo-

33. *Phénoménologie,* II, p. 57 (*Fenomenología,* p. 291).

34. *Contrat social,* ed. Beaulavon, F. Rieder, 1922, p. 139.

35. HEGEL, *Werke,* ed. Lasson-Hoffmeister, XX, p. 245. Los términos empleados por Hegel en la *Filosofía del espíritu* de 1805-1806 *(Entäusserung, Bildung)* son los mismos que los empleados en la *Fenomenología.*

36. En el margen del *Curso de 1805-1806* (*ibid.,* p. 245) Hegel anota: «Aristóteles: "El Todo es, por naturaleza, anterior a las partes."»

luntad general tiene que constituirse primero a partir de la voluntad de los individuos y tiene que constituirse en tanto que general, de manera que la voluntad individual parece ser el principio y el elemento. Pero, por el contrario, la voluntad general es justamente el término primero y la esencia.» La voluntad general es «el en sí de los individuos», su sustancia, pero este en sí se les aparece como extraño, como lo que deben devenir por medio de la cultura. Así, por ejemplo, el hijo ve en sus padres su en sí, que le parece externo a él. Esta separación de lo universal y del sí mismo es característica del desarrollo del espíritu, exige seguir el movimiento gracias al cual el en sí, la sustancia, que primero no es más que un concepto inmediato, se realiza por el desarrollo de la autoconsciencia, su cultura y su alienación, y gracias al cual, inversamente, este sí mismo se da una realidad sustancial. La sustancia se hace sujeto cuando el sujeto se hace sustancia.

Ya en el primer mundo del espíritu, el mundo ético, se planteaba el mismo problema. Sin embargo, todavía no implicaba la necesidad de la alienación. La sustancia —como esencia universal y como fin— se realizaba por medio de la acción ética, acción que por otra parte promovía al sí mismo a una sustancialidad. Pues bien, es precisamente la acción la que en su desarrollo ha desarticulado el mundo inmediato y ha puesto inmediatamente la unidad del sí mismo y de la sustancia, ha hecho emerger al sí mismo como la única realidad auténtica. Se trata ahora de lo que Hegel llama *juicio* y luego *razonamiento* de la autoconsciencia, que se encargarán de actualizar la alienación, infundir la vida a la sustancia del espíritu y cultivar el sí mismo hasta la esencialidad. Los términos *concepto, juicio* y *razonamiento* deben ser entendidos, naturalmente, en un sentido específicamente hegeliano; se trata de la traducción lógica de un proceso concreto tanto como de una ilustración concreta de un movimiento lógico. El concepto corresponde a la posición de términos inmediatos, el juicio expresa la relación de la autoconsciencia con dichos términos, y, finalmente, el razonamiento es el movimiento mediador, el único que anima realmente los momentos y les saca fuera de su inmediatez. El mundo espiritual en el que estamos es el mundo del extrañamiento, el mundo en el cual cada momento es extraño para él mismo. En efecto, el sí mismo no se encuentra nunca a él mismo en este mundo; es solamente la negatividad interna que anima los momentos y constituye su incesante devenir-otro. «El sí mismo es consciente de ser efectivo solamente como sí mismo suprimido.» Por tanto, nunca coincide consigo mismo, ni con uno cualquiera de sus objetos. Cada término es, como sí mismo, exterior a sí mismo; envía a otro término que él no tiene en sí mismo, sino que lo supone al mismo tiempo que lo pone. Esta exterioridad y esta *relatividad* de los momentos es precisamente lo que constituye el mundo espiritual. «No hay

ningún espíritu fundado en sí mismo, sino que todo está fuera de sí en un espíritu extraño.»[37] De la misma manera que, en la *Lógica*, a las categorías inmediatas del Ser suceden las categorías reflexivas de la Esencia, la relatividad universal, en cuyo seno nada es ya inmediato, sino que todo envía a otro y cobra su sentido gracias a este otro, así también al mundo del espíritu-naturaleza, que coincide consigo mismo, sucede el mundo espiritual de la cultura, donde el sí mismo está siempre fuera de sí... Ello no obstante, los momentos que así se presuponen recíprocamente, conservan una fijeza y una rigidez que, precisamente, les impide pasar de forma inmediata a su contrario. El pensamiento fija esta oposición de la manera más general posible en la de lo *bueno* y lo *malo*, términos que no pueden coincidir uno con otro en ningún nivel; no hay que entender aún esta distinción en el sentido del *Bien* y del *Mal* moral, sino que, como dice Hegel, «de la manera más general posible» expresan solamente, en la pura consciencia, la imposibilidad que un momento tiene de devenir otro, la necesidad de una separación radical, de un dualismo insuperable. Sin embargo, nosotros, que entendemos el proceso como filósofos, sabemos que este «ser ahí fijo y sólido tiene como alma el tránsito a lo opuesto, que el extrañamiento es la vida y el sostén de todo».[38] Este mundo espiritual es en su integridad el mundo del extrañamiento; su vida y su desarrollo consisten, por lo tanto, únicamente en el movimiento por medio del cual un momento deviene otro, le da su consistencia y, a la inversa, la recibe de él. Así, lo que para la consciencia comprometida en la experiencia se fija como bueno, será malo, e inversamente. La *consciencia noble* se revelará como *consciencia baja* (o vil) y la *consciencia vil* como consciencia noble. Al término de esta vertiginosa dialéctica cuya alma oculta es el sí mismo que trata de encontrarse a él mismo más allá de su extrañamiento, «se producirá el extrañamiento del extrañamiento y, de este modo, el todo volverá a tomarse a sí mismo en su propio concepto»,[39] el sí mismo volverá a sí en el desgarramiento absoluto. Debemos seguir ahora esta dialéctica que va desde los conceptos inmediatos hasta el razonamiento pasando por el juicio de la autoconsciencia, dialéctica que conducirá, en el seno de la mediación, al nuevo descubrimiento del propio sí mismo. Así como en la *Lógica* al mundo reflexivo de la esencia sucederá el concepto, es decir, el sí mismo en su desarrollo autónomo, a la necesidad la libertad, así también, el fin del mundo de la cultura será la emergencia de un sí mismo libre en tanto que universal. A la dialéctica de la consciencia noble y de la consciencia vil sucederá la dialéctica de la Revolución Francesa.

Hegel consideró los momentos de la sustancia como son inme-

37. *Phénoménologie*, II, p. 57 (*Fenomenología*, p. 291).
38. *Phénoménologie*, II, p. 58 (*Fenomenología*, p. 292).
39. *Phénoménologie*, II, p. 58 (*Fenomenología*, p. 292).

ma de un contenido todavía externo a la autoconsciencia, el alma bella nos ofrece la forma del *concepto para sí*. En efecto, el alma bella no era «la intuición de lo divino», sino la *intuición que de sí mismo tiene lo divino*;[55] era la figura del espíritu cierto de sí mismo, el *sujeto absoluto*. En tanto que figura de la consciencia todavía era imperfecta, seguía solamente «en la unidad con su alienación como el concepto existe en su verdad». Cuando el alma bella renuncia a la dura obstinación se convierte en el espíritu que actúa, «abandona su esencia eterna, es ahí de una forma determinada, *obra*».[56] Esta acción, recogida en el concepto, elevada por encima de su finitud por el sí mismo que se ha inscrito en ella y la supera traduciéndola, deviene el concepto absoluto, que en su *extensión*, como en su *devenir temporal*, es igualmente en su *profundidad*.[57]

Esta reconciliación que era *en sí* en la religión deviene *para* la consciencia y pasa a ser, al fin, *su propia* operación. En ese momento, el sí mismo que «sólo actualiza la vida del espíritu absoluto» pasa a ser para sí mismo espíritu absoluto como lo era ya en sí. «Lo que en primera instancia acaece en sí es ahora al mismo tiempo para la consciencia y es, asimismo, duplicado él mismo; es para la consciencia y es su ser para sí o su propia operación.»[58] La autoconsciencia universal *existe* y se conoce a sí misma en esta autoconsciencia singular e histórica que actualiza la vida absoluta y se reconoce, a su vez, en la universalidad del yo=yo.

VI. *Retorno de la filosofía especulativa a la fenomenología, a la naturaleza y a la historia.* Los textos de Hegel no nos permiten precisar más el significado concreto de *la autoconsciencia universal*. En las últimas páginas de su obra, luego de haber indicado sumariamente que la comunidad religiosa primitiva, la Iglesia de la Edad Media y la filosofía moderna han preparado el terreno para ese saber especulativo que es el saber absoluto, Hegel muestra cómo esta filosofía permite regresar a la *Fenomenología*, a la filosofía de la naturaleza y a la de la historia (que en estas últimas páginas parece ocupar, conjuntamente con la *Fenomenología*, el puesto que ocupará en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* la filosofía del espíritu). El saber absoluto sólo puede hacer su aparición cuando la historia efectiva del espíritu del mundo le ha llevado a la autoconsciencia. «Pero, por lo que se refiere al ser ahí de este concepto, la ciencia se manifiesta en el tiempo y en la efectividad antes de que el espíritu haya llegado a esta consciencia sobre sí mismo. Como el espíritu que sabe lo que es, no *existe de otra manera, sólo existe después*

55. *Phénoménologie*, II, p. 299 (*Fenomenología*, p. 465).
56. *Phénoménologie*, II, p. 300 (*Fenomenología*, p. 465).
57. *Phénoménologie*, II, p. 312 (*Fenomenología*, p. 473).
58. *Phénoménologie*, II, p. 301 (*Fenomenología*, p. 465).

de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su consciencia la figura de la esencia, igualando así su autoconsciencia con su consciencia.»[59]

La ciencia —el pensamiento que de sí mismo tiene el *logos*—, que, como hemos visto, era la unidad del sí mismo y del ser, «contiene en ella misma igualmente esta necesidad de alienar de sí la forma del puro concepto».[60] Contiene, por tanto, el tránsito del concepto (como concepto) a la consciencia (como división del saber y del ser) y además el tránsito del *logos* a la naturaleza y a la historia, su alienación en la forma de la naturaleza y de la historia. Así se precisa sumariamente toda la futura organización del sistema hegeliano con sus divisiones —*logos*, naturaleza, espíritu. Quisiéramos insistir solamente sobre un punto importante que se refiere al tránsito de uno de estos términos al otro. Se ha dicho que esta deducción de la naturaleza a partir del *logos* es ininteligible. ¿Cómo es posible que el pensamiento, que no es más que puro pensamiento, engendre la naturaleza? Sin embargo, nos parece que explicitado en esos términos el problema está mal planteado y que dicha crítica no tiene nada que ver con el sistema hegeliano. *Logos* y naturaleza se presuponen mutuamente; no se pone el uno sin la otra. Y resulta absurdo imaginar una determinada causalidad del *logos* que produjera la naturaleza. «La misma palabra creación —dice Hegel— es una palabra de la representación», y el filósofo se adecua a ese lenguaje representativo cuando habla de un reino del puro pensamiento anterior a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito. Este modo de hablar es despreciativo. De aquí que no se pueda decir que Hegel deduce la naturaleza del *logos*, a menos que se cambie el sentido usual de la palabra deducción. Ahora es el momento de explicar la mencionada paradoja según la cual Hegel reduce la filosofía a la lógica y supera, al mismo tiempo, esta reducción. El *logos* no es sin la naturaleza ni la naturaleza sin el *logos*, lo mismo que el ser no es sin la nada ni la nada sin el ser. Uno y otra son el todo, puesto que uno y otra son ellos mismos y más que ellos mismos; y es en tanto que tales como son el espíritu.[61] El *logos* es el todo que se niega como naturaleza, la abstracción del puro pensamiento que se pone como puro pensamiento y que, en esta posición de sí mismo, excluye la naturaleza. Ahora bien, hemos dicho ya que esta abstracción —que es la negatividad misma— no era obra solamente de un entendimiento humano, sino que se daba en el seno mismo de lo absoluto. Lo absoluto sólo existe en esta negatividad (que, en tanto que pura, es decir,

59. *Phénoménologie*, II, p. 303 (*Fenomenología*, p. 467) (el subrayado es nuestro).
60. *Phénoménologie*, II, p. 311 (*Fenomenología*, p. 472).
61. El *logos* es la unidad *inmediata* (y, por tanto, simple y abstracta) del ser y del sí mismo; esta unidad inmediata sólo es tal por el hecho de que se opone a lo que niega, a la mediación necesaria, la *naturaleza*; y en esta mediación la unidad vuelve a encontrarse como unidad concreta, el *espíritu*.

yendo hasta la negación de la negación, es el sí mismo). Por tanto, si lo absoluto se pone como *logos* es que se niega como naturaleza y, por eso mismo, opone a sí mismo la naturaleza: al excluir de sí mismo a la naturaleza, la presupone y la lleva en él mismo. Asimismo, por su parte, la naturaleza es el todo que se niega como *logos* y, por tanto, se opone y presupone dicho *logos*. A ello se debe el que «la naturaleza sea un espíritu oculto»; en sí es el *logos*, pero que en la naturaleza está como extrañado de sí mismo. Tal vez se nos diga que esas fórmulas son ininteligibles; en este caso, empero, lo ininteligible es lo que Hegel llama el *concepto*, que es «lo que sigue siendo sí mismo en su ser otro», la identidad que es al mismo tiempo una contradicción y que es una contradicción justamente por ser una identidad, una igualdad de lo que se distingue. El concepto hegeliano es como «este conjunto de todos los conjuntos» que se contiene a sí mismo, lo universal que sigue siendo él mismo en su particularización y se encuentra a sí mismo en esta parte de él. No hay que pensar la naturaleza y el *logos* como dos *especies* en el seno de un *género* que fuera su subsuelo, de manera que la negación del *logos*, en vez de dar la naturaleza, diera simplemente el no *logos* y se confesara incapacitado para esa virtud creadora que Hegel concede a la negación especulativa. El *logos* es el espíritu, es el todo, lo universal que, sin embargo, hace abstracción de sí mismo en tanto que *logos*. Es esta negación de sí la que pone al *logos* y que sólo tiene una virtud creadora por el hecho de ser una negación interior, una negación de sí o, dicho con otras palabras, por el hecho de ser el *movimiento de la negatividad que constituye el sujeto*. Por eso, igualmente, el *logos* es más que él mismo y contiene en sí a la naturaleza; por eso es toda la filosofía y no se puede decir, sin embargo, que Hegel reduzca la filosofía al formalismo de la *Lógica*. El todo (lo que Hegel llama *universal*) es siempre inmanente a cada una de sus determinaciones (lo que llama *particular*), pero es él mismo y no un entendimiento extraño quien se determina negándose y se reconstituye por medio de la negación de la negación que es el sí mismo o la *singularidad auténtica*. Así, pues, no hay lugar para hablar de una causalidad del *logos* que originara la naturaleza, «pues si no hubiera aquí más que puros pensamientos no habría pensamiento», ni de una deducción de la naturaleza en el sentido de una deducción analítica, ni tampoco de una deducción matemática en la cual, según Hegel, la abstracción de la prueba es obra del espíritu que conoce y no del movimiento mismo de la cosa *(die Sache selbst)*.[62] Hay, pues, un cierto dualismo en la filosofía hegeliana que necesariamente debe concederse, puesto que si así no fuera este sistema no conocería «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo».[63]

62. *Cf.* el estudio del pensamiento matemático opuesto al pensamiento filosófico en el Prólogo a la *Fenomenología*, t. I, pp. 36 y ss.
63. *Phénoménologie*, I, p. 18 (*Fenomenología*, p. 16).

Pero este dualismo no consiste en la yuxtaposición de dos sustancias —el *logos* y la naturaleza, por ejemplo—, sino que es la obra del sí mismo que se pone y, en tanto que se pone en una determinación, se opone a sí mismo. Pues bien, la dialéctica del *logos* y de la naturaleza es la perpetua autoposición de su unidad viva que es el espíritu. Lo absoluto, había dicho ya Hegel en su primera obra filosófica, es *la identidad de la identidad y de la no identidad*. Por tanto, el espíritu —o lo absoluto— no es solamente la identidad, sino también la contradicción (la de la naturaleza y el *logos*) y la identidad de esta identidad y de esta contradicción. Esas formas lógicas, por otra parte, no hacen más que traducir en un pensamiento —que reúne el ideal del *análisis* (caro a los filósofos racionalistas) y de la *síntesis* (caro a los filósofos empiristas)— una intuición profunda de la vida del espíritu con la que hemos topado constantemente a lo largo del presente trabajo.

En efecto, si ponemos el *logos*, el pensamiento *inmediatamente* idéntico al ser, nos vemos llevados a encontrar de nuevo la oposición de que parte la *Fenomenología*, la oposición entre el saber y el ser, por una primera alienación del saber de sí. «Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo, y en su diferencia (la diferencia interna que está contenida en el concepto) esta igualdad es la certeza *de* lo inmediato o la consciencia sensible, el comienzo del que partíamos; este movimiento de despojarse de la forma de su sí mismo es la libertad suprema y la seguridad de su saber de sí.»[64] El *logos* nos lleva nuevamente a la consciencia porque la verdad que es al mismo tiempo certeza de sí comporta esta alienación —este devenir otro distinto de sí por cuya mediación el espíritu se encuentra como extrañado de sí en la relación consciente del objeto con el sujeto, de la *verdad con la certeza.*

Sin embargo, en esta relación *la alienación no es completa.* «Esta alienación es todavía imperfecta; expresa la *relación* entre la certeza de sí mismo y el objeto, que no ha alcanzado aún su plena libertad, justamente porque se mantiene en esa relación.»[65] El saber se aliena a sí mismo, y esta alienación es lo que se denomina *naturaleza* e *historia.* En la naturaleza del espíritu se ha alienado convirtiéndose en un ser disperso en el espacio; es el espíritu que se ha perdido, y la naturaleza no es sino esta eterna alienación de su propia subsistencia y el movimiento que restituye al sujeto. Pero nosotros sabemos que este movimiento está solidificado, por así decirlo, en el ser —un devenir inmediato—, y que

64. *Phénoménologie*, II, p. 311 (*Fenomenología*, p. 472). El paréntesis explicativo es nuestro. Para el comentario al tránsito del *saber inmediato* al saber *de* lo inmediato, *cf.* la II parte, cap. I del presente texto.

65. *Phénoménologie*, II, p. 311 (*Fenomenología*, p. 472).

la naturaleza que tiene la forma de la subsistencia «no tiene historia».[66]

«Pero el otro lado del devenir del espíritu, la historia, es el devenir que se actualiza en el saber.»[67] Ya no se trata de un devenir inmediato del espíritu como la naturaleza, sino de la mediación por la cual el espíritu que se ha alienado —bajo la forma del libre acaecer contingente— aliena su propia alienación y se conquista a sí mismo. La historia pone de manifiesto cómo «lo negativo es lo negativo de sí mismo». En la historia efectiva el espíritu se eleva a la autoconsciencia como espíritu. Justamente porque se ha perdido —para recoger la metáfora de Hegel— puede volverse a encontrar, y sólo al encontrarse —en este resultado— se hace lo que es. Hegel repite sumariamente acerca de este devenir lo que había dicho en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*. En cada momento de la historia el espíritu debe penetrar la riqueza de su sustancia —donde está presente por completo bajo un cierto aspecto, de la misma manera que la mónada leibniziana que refleja lo absoluto desde su punto de vista. Cada una de las figuras del espíritu del mundo nace de la precedente y la lleva en sí; es su negación, pero una *negación creadora* que posee esta virtud porque es siempre el todo que se niega a sí mismo como lo que ha tenido una forma determinada, como lo que ha existido ahí de un modo particular. Este ser ahí negado se interioriza en la nueva sustancia del espíritu del mundo y el espíritu alcanza un saber de sí más profundo. Pues bien, el saber de sí es justamente su meta suprema, un saber «que es la revelación de la profundidad» y en el cual el espíritu permanece junto a sí en su profundidad, en el seno de esta extensión: «Esta revelación es su encarnación temporal, el tiempo en cuyo transcurso dicha alienación se aliena en ella misma y es, así, tanto en su extensión como en su profundidad, en el sí mismo.»[68]

La serie de estos espíritus que se suceden en el tiempo es *la historia*; pero, tomada en el aspecto de su organización conceptual, es la ciencia del saber fenoménico *(la Fenomenología)*. La unidad de los dos aspectos, que Hegel distingue de la *Fenomenología* propiamente dicha, da como resultado una filosofía de la historia —la historia concebida—; y esta historia no es un detalle marginal con respecto al espíritu absoluto, no es un itinerario hacia Dios con el que el propio Dios nada tuviera que ver, sino que constituye, «por el contrario, la efectividad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual [el espíritu absoluto] sería la soledad sin vida».[69]

66. *Cf.* IV parte, cap. II. La presentación que Hegel hace aquí de su sistema no es del todo la misma que hará en la *Enciclopedia* de las ciencias filosóficas, tal vez porque la *Fenomenología* sólo tendrá en esta última obra un lugar particular y no constituirá ya *el todo del sistema* bajo un determinado punto de vista.
67. *Phénoménologie*, II, p. 311 (*Fenomenología*, p. 472).
68. *Phénoménologie*, II, p. 312 (*Fenomenología*, p. 473).
69. *Phénoménologie*, II, p. 313 (*Fenomenología*, p. 473).

APÉNDICES

Lista de las obras utilizadas

Indicaciones generales. Las referencias a las obras de Hegel corresponden a la edición de G. Lasson completada por J. Hoffmeister. La publicación de esta edición se inició en Leipzig en el año 1905 y todavía no se ha terminado.* Hay que citar también la edición de las Obras Completas en veinte volúmenes por Glockner, Stuttgart, 1927-1930. Mencionamos además el *Hegel Archiv* I (1 y 2) y II (1 y 2) von G. Lasson, así como *Dokumente zu Hegels Entwicklung, herausgegeben von J. Hoffmeister;* y H. GLOCKNER, *Hegel-Lexikon,* Stuttgart, 1934-1940.

I. — EDICIONES DE LA «FENOMENOLOGÍA»

Edición original: *System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes.* Bamberg und Würzburg bei Joseph Anton, Goebhardt, 1807.

Las otras ediciones principales de la *Fenomenología* son de 1832 y 1841 en la edición de las obras de Hegel, designadas por B y C en el cuadro comparativo de dichas ediciones establecido por Lasson en su edición crítica de 1928 y por J. Hoffmeister en la de 1937. La edición de Bolland en 1907 (Leiden) reproduce el texto de 1832. La utilizada en nuestra traducción y comentario es la última edición de J. Hoffmeister. Es sabido que Hegel preparaba una segunda edición de la *Fenomenología* en el momento de su muerte; sólo tuvo tiempo de revisar algunas páginas.

II. — TRADUCCIONES DE LA «FENOMENOLOGÍA» UTILIZADAS

Traducción inglesa. *Hegel's Phenomenology of mind translated with an introduction and notes by J. B. Baillie,* Londres, Nueva York (1.ª ed., 1910; 2.ª ed., 1931). Esta traducción va precedida por una introducción general. Anteceden a los principales capítulos indicaciones sobre el sentido del texto y las referencias históricas.

* Esta afirmación de J. Hyppolite sigue siendo todavía válida. En cambio, se ha iniciado una nueva edición crítica de las obras completas de Hegel: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte werke,* hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. De ella han sido publicados ya el volumen IV (*Jenaer kritische Schriften,* al cuidado de H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburgo, 1968) y el volumen VII (*Jenaer Systementwürfe II,* al cuidado de R. P. Horstmann y J. H. Trede, Hamburgo, 1971). *(N. del T.)*

Traducción italiana. *Fenomenologia dello Spirito. Traduzione, introduzione e note di Enrico de Negri,* Florencia, t. I, 1933; t. II, 1936. El texto va precedido de una introducción bastante larga sobre los trabajos de juventud de Hegel y sobre su relación con la *Fenomenología.*

Traducción española del capítulo sobre «El saber absoluto».* Revista de Occidente, 1935, Madrid.

Traducciones francesas. *La Phénoménologie de l'Esprit, par G. W. Hegel, traduction de J. Hyppolite,* t. I, 1939; t. II, 1941, París, Aubier. La traducción va acompañada de notas y seguida de un índice analítico con referencias al texto y a las notas.

El texto sobre «La consciencia desgraciada» había sido traducido al francés por J. Wahl. La traducción va precedida de un importantísimo estudio sobre «La desventura de la consciencia en la filosofía de Hegel», y contiene un comentario muy rico al texto hegeliano. J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* París, 1929.

La traducción de J. Wahl y algunos otros textos traducidos de la *Fenomenología* son recogidos en la siguiente selección de fragmentos de Hegel: *Morceaux choisis de Hegel, traduction et introduction par H. Lefebvre et N. Guterman,* París, 1936.

El texto sobre «Autonomía y dependencia de la autoconsciencia» fue traducido y comentado por A. Kojeve en un número de la revista «Mesures» (15 de enero de 1939). A propósito de ese texto, A. Kojeve esboza toda una interpretación de la *Fenomenología* hegeliana.

III. — TRABAJOS DE JUVENTUD DE HEGEL

Theologische Judendschriften, hrsg. von H. NOHL, Tubinga, 1907. El estudio principal sobre estos trabajos ha sido el de DILTHEY, *Die Judendgeschichte Hegels,* Berlín, 1905, 1921. Además:
P. BERTRAND, *Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne,* «Revue de Métaphysique et de Morale», abril de 1940.
J. HYPPOLITE, *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents,* «Revue de Métaphyque et de Morale», julio y octubre de 1935.
G. ASPELIN, *Hegels Tübinger Fragment,* Lund, 1933.
J. W. SCHMIDT-JAPING, *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel,* Göttinga, 1924.
F. EPHRAIM, *Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten,* Berlín, 1928.
Hemos citado ya el libro de J. WAHL sobre *Le malheur de la conscience,* París, 1929. El libro de Th. HAERING, *Hegel, sein Wollen*

* La traducción castellana de la *Phänomenologie des Geistes* fue publicada bastantes años después de la redacción de la presente obra. Véase Apéndice bibliográfico *(N. del T.)*

und sein Werk (I y II), Leipzig, 1929, es un estudio de toda la evolución de Hegel hasta el momento de la publicación de la *Fenomenología.*
Th. HAERING, *Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, Tubinga, 1943.
A propósito de los trabajos de juventud creemos útil enviar al lector al cuadro cronológico de las obras aparecidas en la misma época en el ya citado libro de J. Wahl, p. 263.

IV. — TRABAJOS DE HEGEL DURANTE EL PERÍODO DE JENA ANTERIORES A LA PUBLICACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

G. W. F. HEGEL, *Erste Druckschriften, nach dem ursprünglichen Text*, hrsgb. von G. Lasson, Leipzig, 1928 (contiene el estudio sobre «La diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling»; los artículos de Hegel en el «*Diario crítico*» —particularmente el importante estudio sobre *Fe y saber*—; y, finalmente, la disertación «Sobre las órbitas de los planetas»).

Para los primeros sistemas de Jena:
Hegels Erstes System, hrsg. von H. Ehrenberg und Link, Heidelberg, 1915. El texto va precedido de una introducción de H. Ehrenberg que es una interpretación general de este primer sistema.
Hegels Ienenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, 1923 (tomo XVIII de las *Obras completas*).
Hegels Ienenser Realphilosophie I (tomo XIX de las *Obras completas*), von J. Hoffmeister, Leipzig, 1932.
Hegels Ienenser Realphilosophie II (Vorlesungen von 1805-1806) (tomo XX de las *Obras completas*), hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig, 1931.

Sobre estos trabajos pueden consultarse las obras siguientes:
H. SCHOLZ, *Hegels erstes System*, Preuss, Monatshefte, 1916.
J. SCHWARZ, *Die antropologische Metaphysik des jungen Hegel*, Hildesheim, 1931.
J. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig, 1932.
Hegel à Iéna (a propósito de publicaciones recientes) por A. KOIRÉ («Revue d'histoire et de philosophie religieuse», Estrasburgo), editado por la librería Alcan, 1934. Este artículo contiene una traducción comentada de un texto de Hegel sobre el tiempo.
J. HYPPOLITE, *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1936.
J. BADELLE, *Conclusion d'un mémoire sur la signification de la foi dans Glauben und Wissen*, «Revue philosophique», 1942-1943.

Sobre los trabajos políticos de Hegel durante este período (inéditos o publicados durante su vida):

Hegels System der Sittlichkeit, hrsg. von G. Mollat, Osterwieck, 1893.
Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1913 (tomo VII de las *Obras completas*).

A propósito de estas obras pueden consultarse los libros de F. Rosenzweig y de M. Busse que citamos más adelante, así como el artículo de E. VERMEIL en el número especial de la «Revue de Métaphysique et de Morale» dedicado a Hegel: *La pensée politique de Hegel*, julio-septiembre de 1931.

V. — OBRAS GENERALES SOBRE LA «FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU»

J. C. BRUIJN, *Hegels Phänomenologie, I-II, Teckverklaring*, Amsterdam, 1923.
C. NINK, *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*, Regensburg, 1931.
H. EBER, *Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie des Geistes*, Estrasburgo, 1909.
F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, I y II, Oldenburg, 1920.
M. BUSSE, *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlín, 1931.
W. DRESCHER, *Die dialecktische Bewegung der Geistes in Hegels Phänomenologie*, Speyer, 1937.
R. WILCOCKS, *Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie*, Halle, 1917.

VI. — ESTUDIOS SOBRE CAPÍTULOS PARTICULARES DE LA «FENOMENOLOGÍA»

A. GABLER, *Kritik des Bewusstseins, eine Vorschule zu Hegels Wissenschaft der Logik*, 1827, 2.ª ed. por Bolland, Leyde, 1901.
W. PURPUS, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nuremberg, 1905.
— *Zur Dialetktik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlín, 1908.
Ch. ANDLER, *Le fondement du savoir dans la Phénoménologie de l'Esprit*, «Revue de Métaphysique et de Morale», julio-septiembre de 1931.
Las ya mencionadas introducciones de los traductores de la *Fenomenología* y de los editores alemanes G. Lasson y J. Hoffmeister, así como el estudio de A. Kojeve sobre *Autonomie et dépendance de la conscience*, también citados ya.
V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, París, 1927 (con un resumen de una parte de la *Fenomenología del espíritu*).
J. HYPPOLITE, *La significación de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel*, «Revue philosophique», septiembre-diciembre de 1939.

VII. — Obras generales sobre Hegel que han sido consultadas *(por orden cronológico)*

Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, Berlín, 1842.

M. J. Schleiden, *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft*, Leipzig, 1844.

K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlín, 1844.

R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857.

K. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Haym*, Berlín, 1858.

A. Vera, *Le Hégélianisme et la Philosophie*, París, 1863.

J. H. Stirling, *The Secret of Hegel*, Londres, 1865.

L. Michelet, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, Leipzig, 1870.

K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig, 1870.

J. Erdmann, *Hegel* (Allg. deutsche Biographie, Band 11), 1880.

O. Hering, *Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religions-philosophie Hegels und Schleiermachers*, Jena, 1882.

E. Caird, *Hegel*, Londres, 1883.

J. Werner, *Hegels Offenbarungsbegriff*, Leipzig, 1887.

Lévy-Brühl, *La Théorie de l'État dans Hegel*, Séances et Travaux de l'Academie des Sciences morales et politiques, XXXII, 1889.

J. Jaurès, *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherium, Kant, Fichte et Hegel*, París, 1892.

V. Delbos, *Le problème moral dans Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, París, 1893 (sobre Hegel, pp. 436-484) (*cf.* también los estudios de Delbos recogidos en 1939 en la obra titulada *De Kant aux postkantiens*, París, 1939).

J. M. C. Taggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge, 1896.

J. Royce, *Spirit of Modern Philosophy*, Boston, 1897.

G. Noel, *La Logique de Hegel*, París, 1897.

K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2Bde, Heildelberg, 1901.

J. Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, Londres, 1901.

J. Bolland, *Alte Vernunft und neuer Verstand*, Leiden, 1902.

H. Hadlich, *Hegels Lehren über des Verhältnis von Religion und Philosophie*, Halle, 1906.

R. Berthelot, *Évolutionisme et Platonisme*, París, 1908.

B. Croce, *Cio che è vivo e cio che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, 1907.

Dreyer, *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Berlín, 1908.

L. Sehring, *Hegels Leben und sein Wirken*, Berlín, 1908.

G. Lasson, *Beiträge zur Hegelforschung*, Berlín, 1909.

Brunstaed, *Untersuchungen zu Hegels Geschichtsphilosophie*, Berlín, 1909.

W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, Londres, 1909.
F. ENRIQUES, *La metafisica di Hegel*, Rivista de Filosofia, 2, 1910.
E. SULZ, *Hegels Philosophische Begründung des Straftrechts...*, Berlín, 1910.
G. W. CUNNINGHAM, *Thought and Reality in Hegel's System*, Nueva York, 1910.
S. BRIE, *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule*, Berlín, 1910.
J. EBBINGHAUS, *Relativer und absoluter Idealismus* (von Kant bis Hegel), Leipzig, 1910.
KRONENBERG, *Geschichte des deutschen Idealismus*, Munich, II, 1912.
P. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, París, 1912.
A. PHALEN, *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie*, Upsala, 1912.
B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913.
G. BALBINO, *Der Grundirrtum Hegels*, Graz, 1914.
Th. DIETER, *Die Frage des Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie*, Tubinga, 1917.
J. ROYCE, *Lectures on Modern Idealism*, New-Haven, 1919.
H. HEIMSOETH, *Hegel; ein Wort der Erinnerung*, Erfurt, 1920.
F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, 2 vols., Oldenburg, 1920.
F. BULOW, *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*, Leipzig, 1920.
CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, t. III, Berlín, 1920.
V. DELBOS, *Les facteurs kantiens dans la philosophie allemande à la fin du XVIII siècle et au commencement du XIX*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1921 y 1922.
E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie allemande*, París, 1921.
H. A. REYBURN, *The Ethical Theory of Hegel*, Oxford, 1921.
A. BRUNSWIG, *Hegel*, Munich, 1922.
R. KRONER, *Von Kant bis Hegel, Tubinga*, 1921 y 1924.
A. VALENSIN, *L'histoire de la philosophie d'après Hegel*, París, 1923.
H. HARTMANN, *Aristoteles und Hegel*, Erfurt, 1923.
W. T. STACE, *The Philosophy of Hegel*, Londres, 1924.
H. GLOCKNER, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tubinga, 1924.
J. HESSING, *Das Selbstbewusstwerden des Geistes*, Leiden, 1925.
V. BASCH, *La doctrine politique des philosophes classiques de l'Allemagne*, París, 1927.
G. GIESE, *Hegels Staatsidee*, Halle, 1927.
Betty HEIMANN, *System und Method in Hegels Philosophie*, Leipzig, 1927.
LEISEGANG, *Denkformen*, Berlín, 1928.
SCHILLING-WOLNY, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit*, I, Munich, 1929.
N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II, Berlín y Leipzig, 1929.

W. MOOG, *Hegel und die hegelsche Schule*, Munich, 1930.
E. DE NEGRI, *La nascita della dialectica hegeliana*, Florencia, 1930.
Revista «Logos», *Hegelheft* (Band XX, 2), 1931, 1933.
«Revue de Métaphysique et de Morale», número especial dedicado a Hegel, julio-septiembre de 1931.
A. KOYRÉ, *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, «Revue philosophique», París, 1931.
V. KUIPER, *Hegels Denken. Die Erhebung zum speculativen Standpunkt*, Roma, 1931.
H. GLOCKNER, *Hegel*, Stuttgart, t. I, 1929; t. II, 1940.
Th. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, t. I, 1929; t. II, 1938.
H. MARCUSE, *Hegels Öntologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932.
ALAIN, *Idées*, París, 1932.
Verhandlungen des ersten, zweiten, dritten Hegelkongress, Tubinga, 1931, 1932, 1934.
K. NAEDLER, *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradox des Christentums*, Leipzig, 1931.
Hans G. BOEHM, *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin*, Hamburgo, 1932.
H. BRINCKMANN, *Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik*, Augsburg, 1936.
Th. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, Bonn, 1932-1935.
L. PELLOUX, *La logica di Hegel*, Milán, 1938.
J. SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1938.
W. AWMANN, *Zur Frage nach dem Ursprung des dialectischen Denken bei Hegel*, Würzburg, 1939.

VIII. — OTRAS OBRAS CONSULTADAS

E. BRÉHIER, *Histoire générale de la philosophie*, París, 1926.
H. HERR, *La grande Encyclopédie*, t. XIX, pp. 997 y ss., artículo «Hegel».
J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, París.
E. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, París, 1927.
Xavier LÉON, *Fichte et son Temps*, París, 1922, 1924, 1927.
L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, París, 1927.
M. GUEROULT, *La doctrine de la science chez Fichte*, Estrasburgo, 1930, t. I y II.
A. KOYRÉ, *La Philosophie de J. Boehme*, París, 1929.
M. DE GANDILLAC, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, París, 1941.
R. LE SENNE, *Introduction à la Philosophie*, París, 1939.
— *Traité de Morale générale*, París, 1942.

LÉVY-BRÜHL, *La philosophie de Jacobi,* París, 1894.
M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* I, Halle, 1941.
JASPERS, *Philosophie,* II y III, Berlín, 1932.
G. GURVITCH, *Fichtes System der konkreten Ethik.* Tubinga, 1924.

Apéndice bibliográfico

Desde la fecha de publicación de la edición francesa de la presente obra —y en una buena medida como consecuencia del interés que la *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit* despertó por los estudios hegelianos— hasta la presente traducción castellana, la bibliografía sobre la obra de Hegel en general y sobre la *Fenomenología* en particular ha aumentado de forma considerable. Por esta razón, y para completar la información que Hyppolite proporciona al lector en las listas anteriores, hemos hecho una selección de las obras que sobre el tema han ido apareciendo desde 1950.

Indicamos, por otra parte, las traducciones al castellano de obras de y sobre Hegel.

I. — Selección de obras sobre Hegel publicadas después de 1950 *(por orden cronológico)*

M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, dentro del volumen titulado *Holzwege*, Frankfurt, 1950.

E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Enläuterungen zu Hegel*, Berlín, 1951.

P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Lovaina, Nauwelaerst, 1953.

E. Gennaro, *La rivoluzione della dialettica hegeliana*, Roma, 1954.

G. Lukacs, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistichen Gesellschaft*, Berlín, 1954.

W. R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik*, Frankfurt, Schulte-Bulke, 1955.

J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln und Opladen, 1957.

F. Gregoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Lovaina, Nauwelaerts, 1958.

C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Florencia, Sansoni, 1959.

M. F. Osiannikov, *Filosoffi Gegel*, Moskva, 1959.

A. T. B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Den Haag Nijhoff, 1960.

M. Rosi, *Marx e la dialettica hegeliana*, I. *Hegel e lo Stato*, Roma, Ed. Riuniti, 1960 (nueva edición corregida y aumentada —tomos I y II dedicados a Hegel— en Feltrinelli, Milán, 1969).

A. A. Piontkowki, *Hegels Lehre über Staat und Rechtseine stratrechtstheorie*, Berlín, 1960.

E. BLOCH, *Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes*, «Hegel-Studien» 1 (1961), pp. 155-171.
R. GARAUDY, *Dieu est mort, Études sur Hegel*, París, PUF, 1962.
Th. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963.
A. A. PIONTKOWSKI, *Hegels Lehre über Staat und Recht seine stratrechtstheorie*, Berlín, 1960.
E. BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* I, Frankfurt, Suhrkamp, 1963.
K. PAPAIOANNOU, *Hegel*, París, Seghers, 1962.
J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied u. Berlín, 1963.
G. STIEHLER, *Die Dialektik in Hegel Phänomenologie des Geistes*, Berlín, Akademie, 1964.
H. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels wissenschaft der Logik*, Frankfurt, Klostermann, 1965.
J. GAUVIN, *Les Sens et son phénomème, Projet d'un lexique de la Phénoménologie de l'Esprit*, «Hegel-Studien», 3 (1965), pp. 263-275.
R. K. MAURER, *Hegel und das Ende der Geschichte, Interpretationen zur Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, Kohlammer, 1965.
R. SERREAU, *Hegel et le hégélianisme*, París, PUF, 1965.
R. GARAUDY, *La pensée de Hegel*, París, Bordas, 1966.
PÖGGELER, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, «Hegel-Studien», 1966.
G. BEDESCHI, *Appunti per una storia della interpretazioni della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, en «Giornale critico della Filosofia italiana», XLVI (1967).
P. J. LABARRIÈRE, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París, Aubier, 1968.
J. M. PALMIER, *Hegel. Essai sur la formation du système hégélien*, París, Éditions Universitaires, 1968.
L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Bari, 1969.
——, *De Hegel a Marcuse*, en *Ideologia e società*, Bari, 1970.
W. KAUFMANN, *Hegel's Political Philosophy*, Nueva York, 1970.
B. DE GIOVANNI, *Hegel e il temo storico della società borghese*, Bari, 1970.
Z. A. PELCZYANSKI, editor, *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives* (recoge artículos de varios autores), Cambridge, 1971.
R. RACINARO, *Revoluzione e società civile in Hegel*, Nápoles, 1972.

El lector encontrará una bibliografía más completa en el libro de Ramón VALLS PLANA, *Del yo al nosotros* (Lectura de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel), Barcelona, Estela, 1971.

II. — OBRAS DE Y SOBRE HEGEL TRADUCIDAS AL CASTELLANO

La literatura sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel escrita en castellano es muy exigua. En este sentido el ya citado libro de VALLS PLANA es una importante excepción. A la que hay

que unir algunas páginas de ORTEGA y GASSET y de J. FERRATER MORA (*Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires, Sudamérica, 1955), así como:

C. ASTRADA, *Valoración de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Buenos Aires, Devenir, 1964.

H. RAURICH, *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Buenos Aires, Marymar, 1968.

En cambio, las obras de y sobre Hegel traducidas (principalmente en los últimos años) superan notablemente la escasez anterior:

a) *Obras de Hegel*

• *Fenomenología del Espíritu* (vers. cast. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra), México, FCE, 1966.

• *Ciencia de la Lógica* (vers. cast. de A. y R. Mondolfo), 2 t., Buenos Aires, Hachette, 1956.

• *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (vers. cast. de E. Ovejero y Maury), Madrid, V. Suárez, 1917-1918.

• *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (vers. cast. de J. Gaos), Madrid, Revista de Occidente, 2 tomos, 3.ª ed., 1953.

• *Estética* (vers. cast. de F. Giner de los Ríos), Madrid, D. Jorro, 1908 (y Buenos Aires, El Ateneo, 1954).

• *Introducción a la historia de la filosofía* (vers. cast. de E. Terrón), Buenos Aires, Aguilar, 1956.

• *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (vers. cast. de W. Roces), México, FCE, 1955.

b) *Obras sobre Hegel*

Th. W. ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel* (trad.: V. Sánchez Zavala), Madrid, Taurus, 1969.

E. BLOCH, *El pensamiento de Hegel* (trad.: W. Roces), México, Panamericana, 1949.

E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, t. III, México, FCE, 1957.

W. DILTHEY, *Hegel y el idealismo* (trad.: E. Imaz), México, 2.ª ed., FCE, 1956.

J. N. FINDLAY, *Reexamen de Hegel* (trad.: J. C. García Borrón), Barcelona, Grijalbo, 1965.

R. GARAUDY, *Dios ha muerto* (trad.: M. Alemán), Buenos Aires, Platina, 1965.

N. HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán*, t. II, Buenos Aires, Sudamericana, 1960.

W. KAUFMANN, *Hegel* (trad.: V. Sánchez Zavala), Madrid, Alianza Editorial, 1968.

G. LUKACS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (trad.: M. Sacristán), México, Grijalbo, 1963.

HCS 105. 36

K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche* (trad.: E. Estiu), Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (trad.: M. Sacristán), Barcelona, Martínez Roca, 1970.
H. Marcuse, *Razón y revolución,* Hegel y el surgimiento de la teoría social (trad.: J. Fombona de Sucre y F. Rubio Llorente), Madrid, Alianza Editorial, 1971.
W. Moog, *Hegel y la escuela hegeliana* (trad.: J. Gaos), Madrid, Revista de Occidente, 1931.
M. Rossi, *Marx y la dialéctica hegeliana* (trad.: J. A. Méndez), Madrid, Alberto Corazón Editor, 1972.
G. Stiehler, *Hegel y los orígenes de la dialéctica,* Madrid, Ciencia Nueva, 1967.

Índice